



**TRAZOS DE VERDAD: SOBRE EL TESTIMONIO EN CONTEXTOS DE
TRANSICIÓN**

Autor
Antonio José Giraldo Herrera

**Trabajo presentado como requisito para optar por el
título de Filósofo**

Director
Carlos Miguel Gómez Rincón

Escuela de Ciencias Humanas
Filosofía
Universidad del Rosario

Bogotá D.C - Colombia
2024

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
LA VERDAD ABSOLUTA E INDEPENDIENTE DE TODA INTERPRETACIÓN. 15	
ACERCA DE LA CORRESPONDENCIA ISOMÓRFICA Y EL LENGUAJE COMO ACCIÓN	18
DE LA HISTORICIDAD COMO HORIZONTE DE COMPRENSIÓN	26
JUSTICIA TRANSICIONAL Y HERMENÉUTICA	33
VERDAD, RELATIVISMO Y AGONISMO POLÍTICO	42
MEMORIA Y VERDAD: EL CAMINO DEL TESTIMONIO	46
LA VERDAD COMO DERECHO COLECTIVO: MEMORIA Y CONSTRUCCIÓN DE RELATOS	
SOCIALES	54
LA VERDAD COMO UN DERECHO INDIVIDUAL: UN POR Y PARA LAS VÍCTIMAS.....	85
CONCLUSIONES Y ACLARACIONES.....	112
BIBLIOGRAFÍA	120

Resumen: Este escrito explora el concepto de la verdad dentro de la justicia transicional, buscando solucionar la falta de desarrollo teórico sobre el tema. El análisis propuesto problematiza la concepción tradicional de la verdad como una correspondencia isomórfica, donde el mundo y el lenguaje son dos sustancias distintas que deben adecuarse. Como alternativa, plantea el testimonio como una forma de entender la verdad que responde a la historicidad de nuestro entendimiento y a la alteridad, evitando caer tanto en el relativismo como en verdades absolutas. Además, esta forma de comprender la verdad cumple con las finalidades de la justicia transicional de reconocer a las víctimas, incentivar la confianza cívica y fomentar el fortalecimiento de la norma de derecho democrática. Finalmente, si bien se resalta la estrecha relación que existe entre la verdad y la epistemología, este trabajo señala que es necesario resaltar el plano ético que se encuentra en ella por lo que es un tema transversal en todo el escrito.

Abstract: This paper explores the concept of truth within transitional justice, aiming to address the lack of theoretical development on the subject. The proposed analysis problematizes the traditional conception of truth as an isomorphic correspondence, where the world and the language are two distinct substances that must align. As an alternative, it proposes the testimony as a way of understanding truth that accounts for the historicity of our understanding and the alterity, while avoiding both relativism and absolute truths. Moreover, this understanding of truth takes into account the goals of transitional justice, including recognizing the victims, promoting civic trust and strengthening the rule of democratic law. Finally, while the close relation between truth and epistemology is

highlighted, this work emphasizes the need to underscore the relation of truth and ethics, as it is a transversal theme throughout the paper.

Palabras clave: *testimonio, memoria, alteridad, crítica, justicia transicional, prejuicio, historicidad, referencia, correspondencia isomórfica.*

INTRODUCCIÓN

El siglo XX demostró que nuestras capacidades de destrucción masiva son difíciles de dimensionar. Los avances tecnológicos sacaron a la luz la potencia autodestructiva de nuestra especie y, acompañado por las dinámicas geopolíticas, se hizo propicia la aparición de regímenes dictatoriales en algunas regiones del mundo, entre los cuales Latinoamérica no fue la excepción. Estos contextos fueron lugar de graves violaciones a los derechos humanos y, como consecuencia, se empezó a entrever la necesidad de consolidar un nuevo campo de conocimiento para enfrentar los rezagos de dichas violaciones: la justicia transicional. No obstante, en la actualidad se ha aplicado de dicho campo a contextos distintos a las dictaduras en los que han acontecido violaciones a derechos humanos como, por ejemplo, los conflictos armados.

La justicia transicional tiene una concepción normativa preeminente, la cual se basa en un conjunto de medidas que buscan ser implementadas para hacer frente a un legado marcado por abusos masivos de derechos humanos con la expectativa de reafirmar su importancia y consolidar su respeto y protección (de Greiff, 2012, p. 32)¹. Dichas medidas, son pensadas para hacer frente a los vacíos de la justicia sin exacerbar problemas de inestabilidad política, esperando no ser complaciente con aquellas fuerzas que llevaron a cabo esas conductas

¹ La descripción que se hace a continuación de la justicia transicional es basada en lo propuesto por Pablo de Greiff (2011), atendiendo su rol como relator especial sobre la verdad, la justicia y la reparación de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH) y como filósofo.

reprochables - ya sea por acción u omisión- y que incentivaron la comisión de abusos a los derechos humanos.

En este contexto, la justicia transicional es una herramienta encaminada a cumplir con unos *fin*es muy precisos, los cuales deben ser desarrollados para conocer sus alcances. En un principio, es posible establecer tres fines: i) *El reconocimiento de las víctimas*, ii) *la promoción de la confianza cívica* y iii) *la contribución al fortalecimiento de la norma de derecho democrática* (de Greiff, 2011, p. 28). Resulta evidente que estos fines se refieren a materias de gran amplitud que, a su vez, involucran la consecución de otros objetivos para lograr su materialización.

Por ejemplo, podemos considerar que el *reconocimiento de las víctimas* implica cuestiones como señalar los abusos a los cuales fueron sometidas, brindar un espacio público que les permita contar sus historias, revisar las cuestiones referentes a la marginalización que han sufrido tradicionalmente y reconocer su estatus como “derechohabitanes” en tanto que también son coparticipes de un proyecto político común, el cual debe abrirles las puertas como participantes activos. Por su parte, la *confianza cívica* implica que los ciudadanos, en mayor medida, puedan confiar entre sí y, de igual forma, se logre un ambiente propicio para que ellos confíen en las instituciones del Estado. Por último, la *contribución al fortalecimiento de la norma democrática de derecho* se refiere a crear condiciones normativas que incentiven un régimen democrático, entendiendo el concepto de norma no

desde su lado formal sino como algo sustantivo²; que cambie las condiciones de vida de las víctimas asegurando la no repetición de las atrocidades que desconocieron sus derechos fundamentales (de Greiff, 2011, pp. 29–30). Con todo lo anterior, se puede señalar que la justicia transicional presume que no hay justicia sin que existan mínimos de reconocimiento, confianza y participación política (de Greiff, 2011, p. 33).

Debido a sus fines y objetivos, la justicia transicional fue considerada como la herramienta idónea para dar forma al posacuerdo en Colombia, tras la firma de los Acuerdos de Paz que fueron negociados por el estado colombiano y las FARC-EP. Esta firma marcó el inicio de un arduo camino, cuyo éxito depende de la correcta implementación de un esquema de justicia transicional. No obstante, aún nos faltan elementos para mostrar su estructura. Aunque sus fines apuntan a dar respuesta a la pregunta *¿cuál es su propósito?*, esto no es suficiente para comprender *cómo* opera esta apuesta. Para ello, resulta pertinente destacar que la justicia transicional también opera a partir de unos *principios* que definen sus fundamentos, los cuales señalan aquellos derechos que se deben asegurar para una correcta implementación del sistema y, con ello, lograr la consecución de los fines. Por estos motivos, también resulta pertinente presentar dichos principios, de lo contrario el mapa de la justicia transicional estaría incompleto.

² Cuando se dice que la *contribución al fortalecimiento de la norma democrática de derecho* comprende la norma desde una forma sustantiva y no formal, significa que no puede reducirse dicho fortalecimiento a que sea una norma expedida por una autoridad competente, como vendría siendo el Congreso, sino que debe ser algo que trascienda esa esfera para poderse volver una materialización en la participación de grupos afectados por los abusos de poder o las dinámicas del conflicto.

La justicia transicional ha sido un tema de particular interés en la comunidad internacional y, por ende, se han establecido una serie de principios que buscan estandarizar y facilitar la compleja tarea de asegurar su adecuada implementación. Sobre esto cabe realizar una aclaración: Dichos principios no solo son fundamento de la justicia transicional como un área de conocimiento con intenciones prácticas, sino que también son derechos. Estos son: la justicia, la verdad, la reparación y las garantías de no repetición³. El análisis sobre cualquiera de estos principios debe realizarse sin perder de vista la relación que tiene dicho principio con los demás (Uprimny & Saffon, 2006, p. 1). De esta manera, se crea una red de enunciados dentro de la justicia transicional que dependen de su grado de coherencia para que se consiga una ejecución satisfactoria de sus medidas. Los principios que se conectan entre sí deben tender a los fines expuestos anteriormente. En este trabajo busco detenerme a analizar en particular uno de estos principios: la verdad.

La verdad es uno de los componentes fundamentales de la justicia transicional, pues se levanta como un instrumento en la lucha contra la arbitrariedad del poder y el uso que este puede hacer del olvido para lograr la impunidad de diversas atrocidades. Con el propósito de cumplir las finalidades de la justicia transicional, se pretende que la verdad se materialice como un derecho colectivo de la sociedad y como un derecho fundamental de las víctimas, cuestión que resalta su doble acepción. Por una parte, como derecho individual, se puede considerar que la verdad tiene una connotación epistémica que pretende dar a conocer a las

³ Un claro ejemplo de la relevancia de estos elementos se puede observar en los Acuerdos realizados en la ciudad de la Habana entre el estado colombiano y las FARC-EP. De igual forma, como consecuencia de estos acuerdos, estos principios también reposan en instrumentos normativos como lo son leyes, decretos y jurisprudencia.

victimas las circunstancias de tiempo, modo y lugar donde ocurrieron las atrocidades. Por otra parte, en tanto derecho colectivo, la verdad permite acceder a un relato histórico sobre las razones que permitieron la ocurrencia de las violaciones a los derechos humanos (Uprimny & Saffon, 2006, pp. 1–2). Sin embargo, ¿cómo deberíamos entender el concepto de verdad en un contexto de justicia transicional? ¿Cuáles deben ser las características de dicho concepto? Este tipo de cuestionamientos son importantes toda vez que la doctrina en la justicia transicional identifica diversas “formas” de verdad.

En un primer momento, encontramos la verdad judicial, la cual es el resultado que se obtiene a partir de los procesos judiciales preestablecidos y se infiere de dicho proceso (Uprimny & Saffon, 2006, pp. 1–2). En un segundo momento está la verdad extrajudicial institucionalizada, la cual consiste en una reconstrucción de la verdad dentro de unos espacios creados y reconocidos institucionalmente que carecen de un carácter judicial y de los efectos que puedan derivarse del mismo, como puede ser la Comisión de la Verdad. En un tercer momento, se habla de la verdad social no institucionalizada, donde la verdad es reconstruida a partir de instancias no institucionales, como los espacios fomentados por los periodistas, los literatos, artistas, las comunidades, etc (Uprimny & Saffon, 2006, p. 2). Ahora bien, estas “tipologías de verdad” son en realidad solo mecanismos para la búsqueda y la reconstrucción de la verdad y, si bien son esenciales en el éxito de la justicia transicional, dejan de lado la pregunta por el concepto mismo de la verdad, el cual presuponen y los orienta. Ciertamente

la pregunta por la verdad es central en la historia de la filosofía, pero ¿por qué es importante dar respuesta a este cuestionamiento en el contexto de la justicia transicional?⁴.

El hecho que la justicia transicional sea un campo de conocimiento tan novedoso significa que existen múltiples contribuciones que pueden tenerse en cuenta para reforzar su tarea. Pablo de Greiff no falla al señalar que, si bien el problema que plantea la justicia transicional es una cuestión con dimensiones prácticas, esto no quiere decir que no pueda ser enriquecido por análisis teóricos. Incluso se ha llegado a hablar de una subteorización dentro de la justicia transicional, ya que ha sido un campo cubierto esencialmente por abogados y politólogos (de Greiff, 2011, p. 27). Esto hace urgente la incursión de nuevas disciplinas que aporten a este campo emergente, especialmente si dentro de las cuestiones a tratar por la justicia transicional se encuentra la verdad. Hablar de la verdad hace inevitable que la filosofía entre a participar dentro de los diálogos que aportan a este campo.

Un tipo de análisis teórico que permita a la justicia transicional crear vínculos con otros campos de conocimiento que vayan más allá de la reflexión de abogados y politólogos permitirá abordar de una mejor forma muchas de las problemáticas que enfrenta este sistema. Por ejemplo, se podría atender la posible fragmentación de las medidas adoptadas⁵. Las

⁴ La manera en la que se ha atendido la cuestión de la verdad en la JT se ha reducido a los mecanismos de búsqueda de los que esta vale para conseguir sus objetivos. Teniendo en cuenta que dichos mecanismos normalmente involucran tribunales especiales o comisiones de la verdad, se ha manejado un discurso que identifica la verdad con cada uno de estos instrumentos de búsqueda. Por esto, normalmente se habla de una verdad judicial (como aquella a la que llegan los tribunales especiales) y una verdad extrajudicial. El análisis de ellas se reduce nada más a sus procesos de investigación. Equiparar el concepto de verdad con la tarea de estos mecanismos omite analizar la naturaleza de la verdad en tanto principio fundante en la justicia transicional.

⁵ Una de las urgencias que debe atender la justicia transicional de acuerdo con Pablo De Greiff es la de conseguir la coherencia entre las medidas que ella busca adoptar. Las medidas que se implementan no pueden ser vistas

propuestas teóricas son una herramienta que hace frente a dicha fragmentación, toda vez que con un buen análisis teórico es posible dar con una coherencia bien sustentada y, de esta manera, se entenderán con mayor profundidad las correlaciones que se encuentran entre las medidas, los fines y los principios que sustentan la justicia transicional. El planteamiento de una cuestión sobre el concepto de verdad, sobre el que se basa este enfoque, permite ir más allá de la exposición tradicional de la verdad como una identificación de los mecanismos de búsqueda que se emplean en los contextos de violaciones masivas de derechos humanos y, como consecuencia, permite señalar una estructura común que se puede encontrar en las diferentes medidas, ya que si bien las verdades judiciales, las extrajudiciales y las sociales no institucionalizadas tienen características disímiles, siguen compartiendo unos fines y principios que deben alimentar su coherencia dentro del sistema.

Teniendo en cuenta el papel crucial que juega la verdad en el desarrollo del posacuerdo, es urgente analizar cómo debemos entenderla y caracterizarla como concepto. La forma en que sea entendida afectará el papel y los derechos de las víctimas, especialmente si se destaca que el propósito de los sistemas de justicia transicional es que la verdad, la justicia, la reparación y la no repetición deben operar de manera que pongan a la víctima en el centro del proceso⁶. En esta medida, la idea de este texto es proponer una forma de comprender la

cada una como independiente de la otra, toda vez que cada medida por sí misma es débil. Esto hace que la coherencia sea necesaria, ya que responde a la aspiración de que las medidas que se apliquen sean “medidas de justicia” (Greiff P. d., 2011, págs. p.24-25).

⁶ La centralidad de las víctimas no es solo un postulado de la doctrina de la justicia transicional, pues existen distintos instrumentos normativos en los cuales también ha sido considerada. En los Acuerdos de Paz de la Habana se encuentra de forma explícita al hacerse referencia a los criterios orientadores del Sistema de Verdad, Justicia, Reparación y Garantía de no repetición. De igual forma, normas como el Decreto 588 del 2017 (Artículo 5), el cual reglamenta las actuaciones de la Comisión de la Verdad o la Ley 1922 del 2018 (Título Primero y Artículo 27) que establece las reglas de procedimiento de la Jurisdicción Especial para la Paz

verdad que sea idónea a los fines de la justicia transicional, resaltando el protagonismo que reviste el testimonio en estos procesos.

Presentar la verdad como un problema filosófico es abrir la puerta a una infinidad de posibilidades. Podemos preguntarnos qué es la verdad⁷; también cuestionarnos acerca de qué significa que algo sea verdadero⁸; o preguntarnos acerca de cómo podemos determinar que algo es verdadero⁹. Este ensayo buscará mostrar algunas posibles respuestas de estas cuestiones atendiendo a la verdad como un principio de la justicia transicional. Para llegar al objetivo que se pretende en este escrito, se espera que el lector esté en una disposición de apertura para enfrentarse con algunas de las ideas que irá encontrando, ya que en algunos momentos encontrará en ellas una invitación a salir de las ilusiones que persisten desde hace ya algunos siglos acerca de la verdad como lo es la posibilidad de su carácter absoluto y, adicionalmente, verá en las siguientes páginas una invitación a priorizar a aquellos que han sufrido los abusos de la guerra.

Con el fin de atender el problema propuesto, este trabajo se desarrollará en dos partes principales. Primero, se examinará la relación que existe entre el lenguaje y la verdad, señalando la problemática que existe detrás del supuesto de una verdad absoluta y que esté desligada de toda interpretación. Para ello, se expondrán los fundamentos detrás de la teoría

establecen la centralidad de las víctimas como uno de los principios y fundamentos de toda actuación que se realice.

⁷ Esta cuestión se le suele denominar la pregunta por la naturaleza de la verdad.

⁸ Esto refiere a qué tipo de cosas les podemos adjudicar la verdad ¿enunciados? ¿proposiciones? ¿objetos? ¿personas? ¿experiencias?

⁹ Esta es una cuestión epistemológica acerca de la verdad: qué requisitos debemos cumplir para poder decir que sabemos algo como cierto.

de la correspondencia isomórfica y se analizarán sus falencias en la comprensión del lenguaje. Como respuesta a esta teoría, se señalan las particularidades de entender el lenguaje como una acción, la cual resuelve las dificultades que no atiende la correspondencia isomórfica. A continuación, desde una perspectiva hermenéutica, se abordará el carácter histórico del lenguaje como acción para mostrar cómo el contexto moldea nuestra forma de comprender el mundo, teniendo en cuenta que la multiplicidad de contextos implica una multiplicidad de mundos. Se analizará, además, la relación que existe entre la historicidad y la justicia transicional como un constructo que responde al flujo de la historia. Finalmente, se discutirá si la historicidad, a menudo acusada de ser la raíz del relativismo, realmente conduce a la arbitrariedad en nuestros esquemas conceptuales.

Una vez aclarada la relación que existe entre el lenguaje y la verdad, se procederá a examinar el contenido del concepto de la verdad dentro de la justicia transicional. En este análisis, se distinguirán las dos acepciones de la verdad en este campo de conocimiento: la verdad como derecho colectivo y la verdad como derecho individual. Primero, se desarrollará la noción de la verdad como un derecho colectivo, subrayando la conexión entre la memoria y la verdad, y resaltando la importancia que tiene el testimonio para el proceso de memoria. Además, se tendrán en cuenta los riesgos y oportunidades asociados a la memoria, así como la función que tiene el testimonio como el vehículo que permite el tránsito entre la memoria y la historia, basado en la alteridad.

Por último, se tratará la exigencia epistemológica en el conocimiento de las circunstancias de tiempo, modo y lugar de la verdad como derecho individual. Para ello, mostraremos los

criterios de evaluación que están en juego en el testimonio, teniendo en cuenta su particularidad de ser un uso del lenguaje complejo que recoge varios tipos de actos de habla. Finalmente, profundizaremos en el elemento ético que se encuentra en el testimonio y que permite comprenderlo como la naturaleza de la verdad dentro de la justicia transicional.

I

LA VERDAD ABSOLUTA E INDEPENDIENTE DE TODA INTERPRETACIÓN

“El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas con el dedo”

– Cien años de soledad, Gabriel García Márquez

Respecto a la implementación de las medidas de la justicia transicional, existen voces que ven con temor o escepticismo las pretensiones de verdad que buscan estos mecanismos y, por estos motivos, suelen argumentar- como si se tratara de una deficiencia- que aquello que se presenta como resultado de las actuaciones de estos mecanismos se encuentra sesgado, que sus investigaciones no son independientes de toda interpretación¹⁰, que no muestran una verdad objetiva en términos de una Verdad absoluta que es independiente de todo contexto¹¹. No obstante, esta forma de comprender la verdad trae consigo consecuencias éticas, políticas y epistemológicas que inevitablemente afectan un proceso de justicia transicional. La cuestión recae en señalar que posiciones como las anteriores reposan en una manera

¹⁰ En el caso colombiano, las figuras políticas que se encuentran en contra de los mecanismos de justicia transicional que se vienen implementando aducen que la enseñanza de los resultados que dan algunos de esos mecanismos son equiparables a un adoctrinamiento. Muestra de ello se denota de la siguiente nota de prensa: <https://www.elheraldo.co/politica/oposicion-radico-proyecto-para-el-no-adoctrinamiento-en-colegios-940305>

¹¹ Cuando se escribe Verdad con mayúscula se busca diferenciar la Verdad absoluta que pretendían algunos filósofos de la modernidad frente a la verdad (sin mayúscula) que busca superar ese mito.

problemática de comprender cómo funciona el lenguaje, considerando que la verdad puede estar desligada de él, como presentaremos a continuación.

La pretensión de una verdad absoluta, no fragmentaria, que funciona como un ojo que todo lo ve y que resulta inequívoca para cualquiera y en todo contexto, es un postulado que ha recorrido la historia de la filosofía por más de 2000 años y que se siguió alimentando hasta la mitad del siglo XX. Gadamer señala un ejemplo de lo anterior al reconocer esta visión de la verdad en la época de la ilustración. Según Gadamer, La ilustración partía de la premisa de negar toda tradición y, en esa medida, su propósito era hacer frente a toda conciencia histórica en la elaboración del conocimiento (Gadamer, 1977, p. 337). Gadamer critica esa posición mediante el señalamiento de la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico, reiterando la posición de Heidegger acerca de la comprensión. Dicha postura dice lo siguiente: nosotros, como seres históricos, siempre que damos cuenta de algo, lo hacemos de una forma interpretativa que, a fin de cuentas, se basa en todos los conceptos previos que tenemos acerca de aquella cosa (Gadamer, 1977, p. 333). Esto quería ser anulado por la ilustración, pues para ella, la fuente última de autoridad para dar cuenta de algo era la razón, la cual fue entendida como dueña de sí misma, sin fallas, perfecta y absoluta. (Gadamer, 1977, p. 341)¹². Esta tradición enfatizó la idea de que el conocimiento no tiene ninguna relación con la historia, encarnada en la tradición, y que esta solo lograba viciar todo lo que tocara la verdad, ya que ella debía ser imperecedera, trascender los tiempos y no responder a los caprichos del transcurrir de las épocas. De cierta manera, esta creencia sigue

con vigencia para muchas personas y puede que, en un principio, se le vea como algo plausible.

Esta creencia es muy problemática y no ha sido ajena al campo de la justicia transicional – entre muchos otros-. Tomarla como cierta sería ignorar la complejidad que implica un conflicto armado, toda vez que este no es una estructura uniforme, no es una historia lineal, es un desenvolvimiento de sucesos que varían de acuerdo con distintas circunstancias como lo son los distintos territorios, la política, la economía, la técnica, etc. Por esto, hablar de la verdad en un proceso de justicia transicional implica abordar la historicidad y situación cultural de nuestros marcos conceptuales -cuestión que profundizaremos más adelante-.

Para comprender lo anterior, es necesario mostrar la forma en la que opera el lenguaje y eliminar las ilusiones que lo han recubierto, las cuales han permitido reforzar la creencia acerca de la existencia de una Verdad absoluta. Para ello, en un primer momento, problematizaremos la forma de entender la verdad como una correspondencia isomórfica, la cual supone que entre las palabras y los objetos existe una relación necesaria, cuando en realidad el lenguaje es una acción que depende del uso que se le da en un contexto, el cual funge como el estándar de evaluación de la correspondencia. Y en un segundo momento, veremos cómo los contextos que definen el uso que hacemos del lenguaje son determinados históricamente, lo cual implica que nuestra forma de comprender el mundo es marcada por los esquemas conceptuales que formamos en nuestra historicidad.

Acerca de la correspondencia isomórfica y el lenguaje como acción

Luego de invitar a Sócrates a hacer parte de su conversación con Cratilo, Hermógenes lo pone al tanto del tema que están tratando, el lenguaje. Y en ello, desde el inicio del diálogo, le presenta a Sócrates las consideraciones de Cratilo respecto al objeto de la charla: cada cosa tiene un nombre que le es naturalmente propio (Platón, 2015, p. 340). No obstante, Hermógenes no está tan seguro de esa afirmación y por eso se encuentra atento de lo que puede considerar Sócrates. El diálogo continúa con la estructura común a los diálogos de Platón; la pregunta se realiza sobre una cuestión de gran profundidad; los participantes del diálogo se adentran en la temática como si se tratara de un laberinto de gran complejidad; en el marco de la conversación se da el devenir de preguntas propio del método mayéutico; y se cierra el diálogo dejando abierta la cuestión tratada, como si las razones dadas hasta ese punto aún fuesen insuficientes para contestar la pregunta en su totalidad.

En el fondo, de lo que trataba el principio de esta conversación, era acerca de un elemento que ya había estado presente en otros diálogos: la crítica al relativismo sofista y a la naturaleza del discurso verdadero. Al respecto, Sócrates sigue rebatiendo la premisa de que el hombre es la medida de todas las cosas, que pregonaba Protágoras en otro de los diálogos de Platón. Pero, más allá de esta reiteración temática, el Cratilo destaca por otra indagación que es transversal a todo el diálogo, la cual trata de dar cuenta de la naturaleza propia del lenguaje. En el marco de la charla, Sócrates señala a Hermógenes que hablar bien implica no reducir el cómo se habla a un capricho, sino que resulta pertinente decir las cosas de acuerdo a cómo es natural decirlas (Platón, 2015, p. 353). De esta forma, Sócrates considera que

hablar es una acción que refiere a las cosas, pero esta acción solo es posible mediante un instrumento idóneo que logre dar cuenta de la naturaleza de las cosas. Dicho instrumento es el lenguaje. Esta postura filosófica muestra una forma de entender el lenguaje como el *organón* que capta la naturaleza de las cosas con nuestro intelecto y cuya misión es dar cuenta de la naturaleza que está en los objetos.

Esta postura de la filosofía antigua permeó la forma en la que se entendió la verdad pues, sin perder de vista lo dicho por Platón, Aristóteles señaló que la verdad es una forma de decir en donde se afirma de lo que es, que es y de lo que no es, que no es (Aristóteles, 1994, p. 198). De esta manera, se configura la noción de la verdad como correspondencia, con la consecuencia de que la propuesta aristotélica profundiza en la idea de localizar la verdad en el lenguaje, como si este pudiese dar cuenta de la cosa misma. De este modo, la verdad se ajusta a la verdad de la cosa, tal como para Platón el lenguaje da cuenta de la naturaleza de la cosa (Smilg, 2016, p. 45). Ahora bien, al revisar por partes la afirmación de Aristóteles, podemos encontrar que parece identificar dos formas de *ser*. Una primera que recae en lo que hay en el mundo y una segunda que nos pone frente a lo que se dice de ello, sobre lo cual recae (Smilg, 2016, p. 47).

Esta suerte de esquema aristotélico se basa en la referencia, donde hay *un* lenguaje con el cual un sujeto se refiere a un objeto y, a su vez, la función del predicado radica en referir a una propiedad del mencionado objeto. Así, esta teoría reposa en la presuposición de que la forma que tiene de conectarse el lenguaje con la realidad es a partir de la referencia, donde un enunciado se tendrá por verdadero cuando lo que predica de un objeto es una propiedad

que le corresponde por naturaleza (Smilg, 2016, p. 47). Como consecuencia, la función del intelecto consiste en captar esa verdad y expresarla usando el lenguaje como una herramienta o instrumento, de la misma forma que expresa el *Cratilo* (Smilg, 2016, p. 48). Sin embargo, la cuestión con esta propuesta está en que ella asume un compromiso metafísico de gran envergadura, como bien señala Norberto Smilg, pues para ella, el mundo o la realidad ha de entenderse como un conjunto de sustancias que poseen determinadas propiedades que son susceptibles de ser captadas y expresadas por el lenguaje (Smilg, 2016, p. 47).

Esta formulación aristotélica fue reiterada en distintos momentos de la filosofía y se comprendió como el modo por excelencia de entender la verdad. Por ejemplo, durante la Edad Media, esta idea se reprodujo a partir de la frase *adaequatio rei et intellectus*, que significa que la verdad es la correspondencia que existe entre la cosa y el concepto producido por el intelecto. Esta correspondencia implica una suerte de concordancia entre dos “sustancias” que, aunque distintas, se relacionan a través de la verdad. De acuerdo con esto, para afirmar que algo que es, debemos conocer la “verdadera realidad” (Smilg, 2016, p. 45).

La cuestión está en que esta teoría ha subsistido con diversas presentaciones durante toda la historia, aunque a veces se presente con otros nombres y nuevos elementos. De hecho, para el siglo XX esta concepción fue revitalizada por Alfred Tarski, quien buscó reafirmar su vigencia bajo el nombre de la teoría semántica de la verdad. No obstante, si bien Tarski buscó volver a este concepto de verdad aristotélica, lo hizo pretendiendo liberarlo de su compromiso metafísico que ya hemos enunciado anteriormente.

En el año de 1944 Tarski publicó un artículo titulado *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. En él hizo explícito su norte: dar cuenta de una definición satisfactoria de la verdad reviviendo la concepción aristotélica de la verdad (Tarski, 1997, p. 67;69). La forma en la que llega a esto parte de presentar a la verdad como un concepto semántico, entendiendo que la semántica es aquella disciplina que se ocupa de ciertas relaciones entre las *expresiones* de un lenguaje y los *objetos - o estados de cosas -* a los que se refieren estas expresiones (Tarski, 1997, p. 72). Para explicar en qué consiste su propuesta, Tarski se vale del siguiente ejemplo: La oración “la nieve es blanca” es verdadera si, y sólo si, la nieve es blanca. En este ejemplo considera que existen dos tipos de lenguaje, uno primero en la que la oración que se encuentra escrita entrecomillada es un primer miembro de la equivalencia que se busca en la correspondencia, el cual es llamado como el *nombre* de la oración, mientras que la segunda oración que no se encuentra entrecomillada sería el segundo, a saber, donde se encuentra la oración misma (Tarski, 1997, p. 70).

Con este ejemplo, el punto al que quería llegar Tarski era que, para hablar de verdad, resultaba necesario usar dos lenguajes. El lenguaje del que “se habla” que es precisamente donde se encontrará la verdad y que da cuenta de un *estado de cosas*, y un segundo lenguaje que sirve para hablar de ese primer lenguaje y en cuyos términos deseamos construir la definición para el primer lenguaje. Los nombres que les asigna Tarski a dichos lenguajes son los siguientes: el primero vendría siendo el lenguaje-objeto, y el segundo el metalenguaje, con el cual se evalúa si se cumple o no con la relación de correspondencia (Tarski, 1997, p. 78). De esta manera, para hablar de la verdad, se pretende que todo enunciado contenido en

el lenguaje-objeto debe figurar dentro del metalenguaje, toda vez que su contraste con este es el elemento necesario para definir algo como verdadero (Tarski, 1997, p. 78).

La relación entre esta propuesta y la *adaequatio rei et intellectus* se manifiesta en el elemento relacional entre dos categorías consideradas disímiles: el mundo y el lenguaje. En consecuencia, muchas de las dificultades identificadas en la filosofía antigua aún se pueden identificar en la propuesta de Tarski. Aunque Tarski intenta librarse del compromiso metafísico de la propuesta aristotélica, que concibe el mundo como un conjunto de sustancias, su enfoque enfrenta una limitación similar, tal como señala Smilg. En lugar de “sustancias” cambia dicho término por el concepto de estados de cosas. De este modo, persiste la relación isomórfica entre el lenguaje y el mundo, propia de la propuesta de Aristóteles (Smilg, 2016, p. 48).

De acuerdo con Smilg, entre los límites de la correspondencia isomórfica podemos mencionar los siguientes: En primer lugar, existe un déficit criteriológico que nos deja en grandes dificultades, el cual consiste en la imposibilidad de comprobar aquello que constituye la verdad para esta teoría, a saber, la relación de ajuste entre el lenguaje y la cosa. Esto porque no determina un criterio que se encuentre por fuera de la relación y bajo el cual podemos decir que efectivamente se presenta dicha adecuación, especialmente si se tiene en cuenta que ella pretende ser evaluada por fuera del lenguaje (Smilg, 2016, p. 49). En segundo lugar, la referencia a un metalenguaje que analiza el enunciado del lenguaje-objeto genera una regresión al infinito, pues los enunciados del metalenguaje, a su vez deberían ser revisados por un lenguaje de mayor categoría. Este cuestionamiento tiene cabida en tanto que no es

claro cómo el metalenguaje logra hacer un cierre del análisis semántico por sí mismo y, como consecuencia, sus juicios deben ser comprobados por un lenguaje de mayor categoría y así sucesivamente (Smilg, 2016, p. 49).

Parte de este problema tiene relación con una cuestión implícita en esta teoría y es su demanda de salir del lenguaje para poder analizar la relación en la que se basa la verdad. Pareciera que esta teoría supone que las personas tenemos la posibilidad de situarnos fuera de la relación de adecuación, de forma tal que podríamos examinarla de forma extramundana (Smilg, 2016, p. 49). Esta cuestión será tratada con mayor profundidad más adelante.

La tradición de la correspondencia isomórfica nos ha hecho pensar que los conceptos deben ser considerados como entidades independientes que corresponden a objetos del mundo¹³. Esto ha sido gran parte del problema de cómo entendemos la verdad, ya que esta concepción ha alimentado un paralelismo entre el mundo y el lenguaje, los cuales estarían conectados metafísicamente¹⁴ (Putnam, 1988, pág. p. 16). Básicamente, la correspondencia isomórfica ha logrado mantener la idea según la cual las palabras nombran objetos, manteniendo con ellos una relación de correspondencia necesaria, como si cada palabra tuviese un único significado que capturara la esencia de la cosa. De este modo, se establece una especie de

¹³ Esta forma de entender el lenguaje se puede remontar varios siglos atrás. Incluso en la edad media ya podemos encontrar vestigios de esta forma de entender el lenguaje. Por ejemplo, la propuesta de San Agustín de Hipona es una muestra de ello. Esto se puede encontrar en el diálogo *Del Maestro*.

¹⁴ A esta concepción Putnam le da el nombre de realismo metafísico. Según este tipo de realismo, el mundo consta de una totalidad fija de objetos que son independientes de la mente. Como consecuencia, para estas teorías, existe una única descripción verdadera y completa de cómo es el mundo. De esta manera, la verdad supone una especie de relación de correspondencia entre palabras o signos mentales y cosas o conjuntos de cosas externas. Pretende ser como el “Ojo de Dios” (Putnam, 1988, p. 59).

teoría mágica de la referencia, para la cual la relación entre palabras y objetos es de carácter necesario e inmanente. No obstante, esta es una visión muy problemática que no corresponde al modo como realmente usamos el lenguaje, tal como señalaba Wittgenstein (Wittgenstein, 2021, p. 50).

El lenguaje no se reduce a una lista de términos que se relacionan con cosas de forma estática y que hay que memorizar sin más. Por el contrario, el lenguaje es una forma de actuar. A fin de cuentas, representar un lenguaje supone representar una forma de vida¹⁵ (Wittgenstein, 2021, p. 56). Esta forma de actuar tan particular que es el lenguaje se da dentro de una comunidad lingüística y la concepción de una conexión mental y una relación única entre el nombre y el objeto realmente no responde a esencias inamovibles. Lo que acontece es que la conexión que se establece entre las palabras y los objetos es convencional y contextual y, por ende, solo cuando se emplean las palabras en los contextos apropiados cumplimos con las condiciones para decir que entendemos algo (Putnam, 1988, p. 18).

Gran parte de las tradiciones filosóficas anteriores al siglo XX solían asumir que nombrar era un proceso oculto que consistía en el acto mental de bautizar un objeto. Dentro de esta forma de entender el lenguaje, se suele confundir el nombre con el portador del nombre¹⁶. Sin embargo, el significado no es ninguna conexión mágica con el objeto, sino que realmente

¹⁵ Tal como clarifica Wittgenstein a decir que “La expresión juegos de lenguaje debe realzar aquí que el hablar la lengua es parte de una actividad o forma de vida.” (Wittgenstein, 2021, p. 60).

¹⁶ Por ejemplo, el caso que crea Wittgenstein con Nothung, la espada de Sigfrido en el Anillo de los Nibelungos. Si el lenguaje funcionara como tradicionalmente se había creído, en caso de que Nothung fuese destruida, no correspondería a ningún objeto y por eso no podría tener ningún significado (Wittgenstein, 2021, p. 70).

consiste en el uso que le damos a las palabras dentro de una comunidad (Wittgenstein, 2021, p. 71). Así, cada palabra dependerá de la situación en la que se pronuncie o escriba. En consecuencia, no existe una relación de identidad entre los nombres y los objetos, ya que es posible que un nombre refiera a muchos objetos dependiendo de la forma en la que es usado¹⁷. A fin de cuentas, lo que sucede es que un signo se emplea de un modo determinado por una determinada comunidad de usuarios y dentro de estas formas de empleo, puede corresponder a determinados objetos dentro del esquema conceptual de estos usuarios (Putnam, 1988, p. 61).

Tomar como cierta la teoría mágica de la correspondencia propia del isomorfismo , además, tiene consecuencias políticas. Si asumimos que existe una relación necesaria entre palabras y objetos, podríamos llegar a la conclusión de que solo existe un único esquema conceptual que es adecuado, ya que habría una única forma de comprender el mundo; todo lo que no se acoge a dicho esquema necesariamente debe ser falso. Por esto, dicha forma de comprender el lenguaje conllevaría a que el mismo sea homogenizado. Lo anterior, traería graves consecuencias dentro de un esquema de justicia transicional, pues se perdería el elemento pluralista de los procesos de reconstrucción del tejido social al silenciar víctimas que comparten cosmovisiones distintas a las de las personas de las grandes capitales del país¹⁸.

¹⁷ En palabras de Wittgenstein: “Cuando se nombre una cosa todavía no se ha hecho *nada*. Tampoco *tiene* ella un nombre, excepto en el juego” (Wittgenstein, 2021, p. 75).

¹⁸ Estar abiertos a la pluralidad de esquemas conceptuales es de las tareas más importantes para la justicia transicional. Un ejemplo de esto, en el caso colombiano, es la forma como entendemos la tierra. Por una parte, para el mundo occidental del cual algunos de nosotros hacemos parte, la tierra es un bien que es sujeto de transacciones económicas, ya que a fin de cuentas es una propiedad que hace parte de nuestro patrimonio. Sin embargo, por otra parte, para los wayuu la tierra es la *womaipa*, la patria. La tierra en la cosmovisión wayuu es donde se encuentran los corrales de los tíos maternos. Ahí están los restos de sus ancestros, las viviendas, las

No existe un esquema conceptual que funcione como el Aleph. En realidad, existen diversos puntos de vista de personas reales, que reflejan aquellos propósitos e intereses a los que se subordinan sus descripciones y teorías (Putnam, 1988, p. 59).

De la historicidad como horizonte de comprensión

La idea de una verdad absoluta e independiente de toda interpretación se alimentó de posturas que sostenían que nuestra experiencia se justifica por sí misma, sin apelar a nada teórico¹⁹. En consecuencia, con la verdad ocurría lo mismo que denunciaba Heidegger respecto a la pregunta por el ser. Para él era necesario replantear la pregunta por el sentido del ser, ya que la filosofía logró mantener ciertos supuestos acerca del concepto del ser que han obstaculizado su entendimiento (Heidegger, 2022, pp. 23–25). Del mismo modo, algunas de las presuposiciones acerca del ser que denunció Heidegger también se han dado con la verdad. Se ha asumido que la verdad es universal y obvia, en tanto que siempre es igual e independiente de su contexto, es algo superior, está más allá de nosotros y resulta autoevidente.

fuentes de agua, las zonas de pasto donde sus animales han crecido. Para los wayuu la tierra es lo fijo, el territorio donde nacen y donde está el cementerio. En el mundo wayuu la tierra no es algo que se compra. Por esta forma diferente de entender la tierra, para los wayuu uno de los grandes males es el desarraigo. Cuando un wayuu no regresaba y moría afuera de su tierra era un dolor más poderoso que el de la misma muerte (Castillejo, 2022, pp. 111–112)

¹⁹ Ejemplo de ello se da con las posturas del empirismo clásico, tales como lo proponía David Hume o John Locke. Estas posiciones no desaparecieron con el fin de la Ilustración, en propuestas filosóficas del siglo XX pueden identificarse grandes parecidos de familia. Por ejemplo, Clarence I. Lewis propone una postura epistemológica que se asemeja a una posición empirista clásica con su concepto de *lo dado*. (Lewis, 1946, p. 182)

Con esa forma de entender la verdad se buscaba fundamentar que en el mundo podían haber hechos que existieran más allá del lenguaje, como si nuestra experiencia fuese pura y aquello que percibimos mediante nuestras sensaciones fuese independiente de nuestros esquemas conceptuales. Sin embargo, esto no es cierto. Toda experiencia ya viene con una carga lingüística que está formada por nuestros esquemas conceptuales. Sin embargo, ¿qué quiere decir esto? Esta cuestión se responde atendiendo a la pregunta acerca de qué es un esquema conceptual.

El término *esquema conceptual* puede definirse como una forma de organizar la experiencia, una suerte de sistema de categorías que dan forma a los datos que reciben nuestras sensaciones, o un punto de vista a partir del cual los individuos, las culturas o cierta época inspeccionan lo que ocurre (Davidson, 1973, p. 5). Básicamente, lo que quiere decirse es que las cosas que experimentamos siempre van acompañadas de los conceptos que tenemos sobre ellas. Nunca vienen solas, razón por la cual, inevitablemente toda experiencia vivida es ya una experiencia interpretada.

Esta idea de la experiencia vivida como una experiencia interpretada empezó a tomar especial fuerza durante la segunda mitad del siglo XIX. La segunda intempestiva de Nietzsche lo hacía vigente. Empezó a hacerse énfasis en la conciencia histórica de la humanidad, lo cual buscaba desmontar la ficción acerca de la verdad que nos había heredado la ilustración. Todo hecho que acontece en el mundo es ya un hecho interpretado. Esto hace imposible establecer la objetividad con aspiraciones de perfectibilidad de nuestra experiencia y conocimiento apelando a categorías universales y, como consecuencia, no existe un punto de vista que sea

absoluto y que se desligue de toda situación histórica ²⁰. Esto significa que existir y conocer se encuentran ligados a nuestras prácticas sociales y esquemas conceptuales, pues estos elementos marcan el horizonte bajo el cual organizamos lo real (Gómez, 2017, pp. 78–79). Sin embargo, cabe preguntarnos cómo ocurre esto.

En el siglo XX, cuando Heidegger hace vigente la necesidad de reformular la pregunta por el ser, plantea que dicha pregunta solo puede ser formulada por parte del *Dasein* (Heidegger, 2022, p. 28). Esto hizo necesario cuestionarse por la estructura tan particular de ese ser. A diferencia de los postulados de la ilustración donde se habla de un sujeto que se encuentra abstraído del mundo, el *Dasein* vive comprensoramente y hace del mundo un elemento estructural de sí, pues a fin de cuentas al *Dasein* le es propio el estar-en-el-mundo; esta es su estructura (Heidegger, 2022, pp. 33–34). El mundo como parte de esta estructura esencial del *Dasein* no hace referencia simplemente a aquella esfera que gira sobre sí misma y alrededor del sol o al conjunto de todos los objetos existentes. Por el contrario, el mundo para esta estructura es aquello en lo que vive un *Dasein* fáctico en cuanto tal (Heidegger, 2022, p. 87). Esto quiere decir que el mundo es el contexto de relaciones significativas en donde vivimos²¹. La forma de comprender del *Dasein* inevitablemente es histórica y marcada por la

²⁰ Este punto se refiere a la Verdad Absoluta que se señaló antes en el texto. Esta aclaración se hace con ocasión a que durante el siglo XX existieron nuevas propuestas que recuperan la idea de objetividad sin sus pretensiones de perfectibilidad que se consideraban con anterioridad en la filosofía. Un ejemplo es el camino argumentativo propio de la Teoría de la acción comunicativa. Los motivos que usamos para persuadir a alguien acerca de algo suelen estar motivados de una forma racional y, en el marco de la discusión que haya a lugar, podemos decir que contamos con las herramientas idóneas para considerar que nos mueven las buenas razones. Este tipo de usos lingüísticos denotan una forma de resignificación de la objetividad que se dio durante el siglo XX (Habermas, 1997, p. 94).

²¹ Heidegger considera que el mundo como un concepto ontológico se refiere a la estructura de un *momento* constitutivo del estar-en-el-mundo (Heidegger, 2022, p. 86).

temporalidad, pues esta (en la forma de la historicidad) es el horizonte de toda comprensión (Heidegger, 2022, p. 38). El *Dasein* se comprende e interpreta a sí mismo y al mundo a partir de su contexto, dado que él es, en sí mismo, un ser histórico (Heidegger, 2022, p. 59).

Por lo anterior, el hecho de haber nacido en Colombia, el hecho de encontrarme con un conflicto armado que lleva más de 70 años activo, el hecho que nuestra forma de acercamiento a la violencia sea dentro de la cotidianidad, son elementos que nos hacen proyectar ciertas formas de comprender el mundo en el que estamos inmersos. Así, el esquema de justicia transicional responde precisamente a esta forma de estar-en-el-mundo como partícipes de una situación bélica que ha causado violaciones masivas a los derechos humanos. Igualmente, cabe destacar que, adicionalmente a la comprensión que tenemos del mundo y de nosotros en esta condición de estar arrojados, resulta inevitable que confluyan disposiciones afectivas (Heidegger, 2022, p. 162). Nos vemos afectados por nuestro mundo. El estar inmerso en un conflicto armado implica, inevitablemente, comprenderse dentro de las disposiciones afectivas que ese ambiente permite, nos sentimos de cierta manera dentro de la crudeza de un contexto violento, pues eso tiene efectos sobre nuestro estado de ánimo. Siempre nos encontramos abiertos afectivamente.

La justicia transicional es un mecanismo que a fin de cuentas ha respondido a ciertas circunstancias que han marcado la historia y, por sí mismo, es una forma de interpretar los hechos que acontecen dentro de situaciones que constituyen violaciones masivas de derechos humanos. Por esto, solo se hace posible la justicia transicional si se entiende que ella solo se

puede comprender a partir de *prejuicios*²². Sin embargo, cabe aclarar que un prejuicio no es malo por sí mismo, pues su connotación negativa fue resultado de los esfuerzos de la ilustración para anular la influencia de la tradición en nuestra forma de comprender (Gadamer, 1977, p. 337). Los prejuicios son una forma inevitable de mostrar nuestra pertenencia a una tradición, pues en ella reposan todas aquellas creencias previas que tenemos acerca del mundo, las cuales son ya interpretaciones de él, toda vez que siempre nos encontramos inmersos en cierto esquema conceptual acerca de las cosas y no pensamos en el mero vacío. Esto no es ajeno a la justicia transicional, pues la concepción normativa de estos instrumentos da cuenta de la necesidad de esos prejuicios, pues toda norma es una forma de pre-comprender un fenómeno²³.

Esta forma de ver el prejuicio es propia de la labor hermenéutica que se inspira en Heidegger. Todo parte de entender la *comprensión* como un momento estructural de la forma en la que el *Dasein* está-en-el mundo, ya que él siempre se encuentra abierto comprensivamente. Dentro de los modos de comprender, hay uno de especial interés para la hermenéutica, que es la *interpretación*. Este modo de comprensión cuenta con la particularidad de la elaboración de posibilidades para el *Dasein*, es decir, mediante la interpretación éste proyecta un poder-ser de alguna manera y esto lo logra en tanto que hace explícita la comprensión pre-reflexiva que tenemos de nuestra realidad inmediata (Heidegger, 2022, p. 172). La cuestión está en entender cómo ocurre esto.

²³ La justicia transicional es un instrumento de carácter normativo, como bien indica Pablo De Greiff (de Greiff, 2011, p. 26)

Para Heidegger, la interpretación parte de un horizonte de sentido dado que consta de tres elementos: i) el *haber previo*, ii) la *pre-visión* y iii) la *pre-concepción*. Estos elementos son constitutivos del horizonte de la pre-comprensión (Heidegger, 2022, p. 169). Primero, el *haber previo* se refiere al horizonte de sentido que hemos adquirido previamente y el cual no ha sido cuestionado. Este es ya una primera comprensión acerca de la forma en la que se nos manifiestan los fenómenos. Segundo, la *pre-visión* indica la perspectiva bajo la cual se va a interpretar y lo que logra es recortar lo dado por el haber previo hacia una determinada interpretabilidad (Heidegger, 2022, p. 169). Por último, encontramos la *pre-concepción*, la cual se refiere a todos aquellos conceptos que tenemos al alcance inicialmente y los cuales posibilitan toda interpretación. Básicamente tiene la función de articular y expresar aquello que se manifiesta. Estos tres elementos de la estructura de la de la pre-comprensión reflejan lo que explicaba Gadamer sobre el prejuicio, pues lo que nos quiere decir de forma transversal el haber previo, la *pre-visión* y la *pre-concepción*, es que nunca existe un grado cero de comprensión, siempre tenemos idea de algo, tal como lo hace el prejuicio haciendo vigente la tradición.

Todo esto va dirigido a dar razón del sentido de la interpretación. Decir que algo tiene sentido es afirmar que nos es comprensible y, en esa medida, solo hay sentido en la interpretación (Heidegger, 2022, p. 170). La cuestión es no perder de vista lo que se explicó en un inicio acerca de que el comprender, a fin de cuentas, es un poder-ser, pues de ahí viene el sentido de la interpretación. Precisamente ese es el punto que señala el círculo hermenéutico: interpretamos aquello que ya comprendimos de alguna manera. Sin embargo, tal como dice

Heidegger, no hay que considerar que dicho círculo es vicioso , porque si bien interpretamos algo que ya comprendimos de alguna manera, la idea de la interpretación no es quedar inmiscuido en un marco conceptual definido de forma perpetua. Si bien iniciamos con elementos propios de un prejuicio, nuestra apertura a nuevas posibilidades de ser dadas por la comprensión siempre nos llevará a descubrir los errores que tenemos en nuestras opiniones previas, de modo que podamos cambiar los conceptos anteriores por unos que pueden llegar a ser mejores (Heidegger, 2022, p. 172). Ese es el punto de la justicia transicional y el motivo por el cual se ha consolidado como un nuevo campo de conocimiento. A partir de la lectura de nuestra historia, descubrimos que era necesario abordar las violaciones masivas de derechos humanos de una forma más novedosa y eficaz y eso solo fue posible mediante el poder-ser propio de la comprensión.

Las normas, en general, se relacionan con un uso imperativo del lenguaje, ya que a fin de cuentas buscan determinar las conductas deseadas de un grupo de personas (Hart, 1961, p. 24). Pero esta estructura imperativa no se parece a una petición ni a una solicitud, toda vez que cuenta con las características de (i) generalidad, en tanto que se dirige a la sociedad y no al particular; (ii) vocación de permanencia, toda vez que su cambio solo puede conseguirse mediante un proceso preestablecido; y (iii) una dotación de legitimidad, pues de ella determina quién puede establecerla (Hart, 1961, pp. 27–29). En cuanto a su contenido, se puede establecer que la norma regula supuestos de hecho y la forma en que lo logra es realizando una interpretación de cierta cosa o conducta, dotando a esta de un forma de ser comprendida. Por ejemplo, una misma conducta que anteriormente pudo haber sido considerada como un delito, en determinado momento puede no ser considerada como tal.

No obstante, más allá de su uso sancionatorio, la norma también cumple funciones descriptivas y explicativas de los distintos fenómenos, como cuando crea organismos, desarrolla nuevos derechos, etc. Esto mismo pasó con la justicia transicional, en tanto que la norma creó y desarrollo los conceptos de los diversos mecanismos que la componen. De esta manera, la norma en muchas ocasiones nos dice cómo debemos entender distintas cuestiones en un determinado momento. Por esto veremos cómo los prejuicios han moldeado las posibilidades de la justicia transicional.

Justicia transicional y hermenéutica

La existencia de la justicia transicional reposa en elementos históricos que se presumen como ciertos. Por ejemplo, la consolidación de una base normativa de los derechos humanos como lo es la Declaración de los Derechos Humanos, la cual fue promulgada a finales de la Segunda Guerra Mundial, la Convención Americana de Derechos Humanos que dio nacimiento a la Comisión y a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, el Estatuto de Roma que creó la Corte Penal Internacional, entre otros, los cuales sirven de fundamento para una correcta implementación de un sistema de justicia transicional. Estos cuerpos normativos son fruto de momentos críticos de la humanidad. Se demostró que los avances técnicos de nuestros instrumentos no solo iban dirigidos a generar mayor bienestar, estos también alimentarían la guerra. La potencia destructora de los instrumentos bélicos desarrollados en el marco del siglo XX daba fe de nuestra capacidad de devastación. Como consecuencia de esto, se propuso constituir distintos cuerpos normativos que determinan unos mínimos que permiten

la subsistencia del humano y su preservación. Dentro de estas normas se considera una dignidad intrínseca a todo ser humano y a unos derechos de carácter inalienables. Se habla de un derecho a la vida, a la libertad, a la no discriminación, etc. Resulta inevitable omitir esto como un presupuesto en la justicia transicional, especialmente si la idea del mecanismo es hacer frente a los graves desconocimientos y violaciones de derechos humanos, resaltando como uno de sus fines el reconocimiento de las víctimas, como se dijo anteriormente.

En la actualidad, hablar de un conflicto armado no es lo mismo que hacerlo hace 300 años. Geoffrey Parker bien señala que “todas las culturas desarrollan su propia manera de hacer la guerra” (Parker, 2005, p. 7). Sobre esto, se puede destacar que a veces la forma en la que se presenta el desarrollo de las actividades bélicas depende de las finalidades que se buscan con la guerra, toda vez que estas siempre varían. Por ejemplo, las culturas mesoamericanas no tenían conflictos por la tierra, ya que contaban con terrenos abundantes. Sin embargo, en dichas sociedades escaseaban los recursos humanos, por lo que la finalidad de los conflictos radicaba en “adueñarse” de la gente en vez del territorio (Parker, 2005, p. 7). De igual manera, durante la Edad Moderna, varios conflictos fueron marcados por connotaciones religiosas, motivo que da razón de sus largas duraciones al igual que de la gran brutalidad que se ejercía y en la violencia de los mismos. Estas características se presentaban debido a que los soldados partícipes de los mismos consideraban que estaban castigando a los enemigos de Dios (Parker, 2005, p. 168). Por otra parte, otro factor determinante para comprender la forma de desarrollo de un conflicto tiene que ver con las técnicas y medios que se utilizan en el mismo. La consolidación de métodos novedosos han cambiado la lucha. En su momento, la

utilización de la caballería o la aparición de instrumentos como el arco y la flecha, la pólvora o las armas de fuego cambiaron la forma de hacer frente en las épocas de guerra (Allmand, 2005, p. 91).

La guerra, de igual forma, debe ser comprendida a partir de sus limitaciones, las cuales no se reducen a actos normativos dispuestos por los mismos seres humanos, pues resulta posible identificar limitaciones que se encuentran inscritas en la misma forma de ser de la naturaleza: cuestiones como el clima, el terreno, la vegetación, la existencia o no de estaciones, etc., son factores determinantes en las metodologías y estrategias que desarrollan el desenvolvimiento del conflicto, imponiendo unos límites que van más allá de la norma (Keegan, 1993, p. 166). Por ejemplo, en la tierra, los humanos pueden tener luchas a puñetazos, pero para poder hacer lo mismo sobre una superficie como el agua, necesitan de una plataforma para sostenerse. De esta manera, comienzan a tener importancia los barcos y navíos en la guerra (Keegan, 1993, p. 167). Esto resalta cómo los avances tecnológicos, junto con la riqueza, han superado muchas limitaciones impuestas por la naturaleza (Keegan, 1993, p. 167). Cuestión que muestra cómo las dinámicas del conflicto, a su vez, quedan supeditadas a la economía. De otra forma, ¿cómo hubiera sido posible la realización de la bomba nuclear si no es por la cantidad masiva de dinero invertida en los proyectos de investigación para elaborar un arma de tal envergadura? Todas estas contingencias han hecho de la guerra una cuestión muy compleja.

Acerca de las invenciones normativas sobre las limitaciones de la guerra, cabe destacarse que el refrán que dice “tanto en la guerra como en el amor todo se vale” no es cierto, pues por eso en la actualidad existe el Derecho internacional Humanitario. Sin embargo, este cuerpo normativo no fue la primera alternativa que se tuvo en la humanidad para limitar las dinámicas violentas de la guerra. En diversas ocasiones, los humanos han intentado restringir la guerra determinando cuándo es permisible y qué cosas son permisibles dentro de ella. Un ejemplo de esto se encuentra en la antigüedad, cuando se consideraba que la guerra era “justa” cuando se había realizado un insulto contra un Estado o su representante (Keegan, 1993, p. 960).

La filosofía, en la misma línea, ha participado en estas discusiones acerca de la restricción de las acciones bélicas, aún cuando algunas personas consideran que son cuestiones de pura naturaleza jurídica. Por ejemplo, San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, aborda la pregunta por la guerra justa y, para ello, se enfrenta a la cuestión de si resulta permisible o no tomar partido en una guerra para evitar el pecado. San Agustín llegó a la conclusión de que sí lo era siempre y cuando fuese una causa justa y se hiciera con recta intención, a saber, para hacer el bien o evitar el mal y siempre mediante una autoridad constituida (San Agustín, 1958, p. 1361). De igual forma, la forma de comprender los derechos humanos, que son de suma relevancia dentro de los contextos de conflicto armado, sólo se hizo posible en el marco de la discusión del derecho natural que propuso Santo Tomás en la *Summa Teológica* con la fundación de una corriente iusnaturalista (Santo Tomás, 1990, p. 471).

Para el siglo XVI, Francisco de Vittoria sostenía que a un infiel, si lucha bajo una autoridad constituida, se le debía respetar que creyera que su causa era justa (Keegan, 1993, p. 954). Más adelante, en el siglo XVII, Hugo Grocio llegó a proponer que para aquellas personas que adelantaran una guerra que era injusta debían ser castigados por hacer el mal (Keegan, 1993, p. 954). No obstante, todas estas consideraciones que acabamos de presentar de manera sucinta fueron ignoradas en su aplicación, ya que la fuerza que tenía el concepto de soberanía en ese momento, permitía que el estado justificara sus acciones para el cumplimiento de cualquier fin (Keegan, 1993, p. 962). Aún así, los avances tecnológicos y los nuevos métodos bélicos obligaron a que las discusiones para limitar la guerra fueran revitalizadas.

Con la aparición de las armas de destrucción masiva a mitades del siglo XIX, se logró que la reiterada indiferencia acerca de limitar la guerra pareciese un peligro hasta para aquellos estados que eran más fuertes y, en las Convenciones de la Haya de 1899 y de 1907, las principales potencias acordaron modestas medidas para limitar su capacidad de hacer la guerra sin ninguna restricción (Keegan, 1993, p. 962). Sin embargo, estos esfuerzos fracasaron con el estallido de la Primera Guerra Mundial. Con el fin de esta guerra, se realizó un nuevo convenio que dio nacimiento a la Sociedad de Naciones, donde se llegaron a contemplar sanciones internacionales para aquellos estados que desconocieran lo pactado (Keegan, 1993, p. 963). No obstante, estas medidas fracasaron y tuvo lugar la Segunda Guerra Mundial. Ante la magnitud devastadora de esta, se hizo necesario adoptar nuevas medidas y fue ahí el terreno propicio para la consolidación de los Convenios de Ginebra, un elemento normativo jurídico que busca dar cuenta de la crueldad de la guerra para que así mismo esta fuese limitada.

Este cuerpo normativo nació de un testimonio sobre la crudeza de la batalla de Solferino en la segunda mitad del siglo XIX²⁴. La guerra sin límites se había visto como un espacio propicio para la deshumanización y se hacía necesario encontrar una forma de reglarla. En un principio, con el nacimiento del Comité Internacional de la Cruz Roja -CICR-, se empezaba a consolidar una herramienta jurídica que lograra ese fin. Los esfuerzos de este organismo lograron establecer los Convenios de Ginebra, los cuales se convirtieron en una serie de tratados que regulaban las conductas durante la guerra, con el fin de que esta no fuese aún más deshumanizante. Este instrumento apenas cuenta con 73 años de vigencia. Antes de él, la forma de comprender un conflicto era distinta. La existencia de este instrumento presenta los estándares que se deben tener en cuenta para el desempeño de la justicia transicional. Adicionalmente, la constitución de una herramienta de esta envergadura implicaba, necesariamente, la creación de unos conceptos que iban a tener injerencia en los juegos del lenguaje normativo que se pueden usar en el derecho. Un ejemplo de esto es la distinción que busca hacer este Convenio entre la figura de civil y combatiente – Convención de Ginebra de 1949 Artículo 3-. A diferencia de varios siglos atrás, en la actualidad, toda incursión militar únicamente puede ir dirigida a todo sujeto que tenga una participación dentro de las hostilidades o a bienes que generen ventajas militares, como bases militares o depósitos de armamentos; todo aquello que no tenga esta naturaleza escapa de la legalidad y entra en la responsabilidad penal por desconocimiento del Derecho Internacional

²⁴ El texto *Recuerdo de Solferino* escrito por el médico Henry Dunant retrata la crudeza de las batallas entre los austriacos y los franco-sardos. Tal como decían los hermanos Goncourt: “Al terminar el libro, se maldice la guerra”.

Humanitario. Así, ante los ojos del mundo (occidental), en un principio, todo ataque que vaya dirigido contra civiles que no son miembros de cuerpos militares o insurgentes es reprochable ante la sociedad internacional. De igual forma, los lugares contra los cuales se dirigen los ataques no pueden ser de predominancia civil. Atentar contra escuelas u hospitales implica desconocer los mínimos de humanidad que conlleva una guerra.

La fuerza vinculante de este cuerpo normativo no se reduce simplemente a su naturaleza de tratado que genera efectos entre los estados que lo suscriben sino que, en la actualidad, se toma su naturaleza normativa como una creencia generalizada que es obligatoria para todos debido a que la aplicación de esa norma es una costumbre internacional²⁵. Al respecto, cabe aclarar que, en los términos jurídicos, lo único que genera efectos no solo se reduce a una ley o un tratado, pues la costumbre también es una fuente de derecho, pero ¿cómo ocurre esto? Para que algo se convierta en una costumbre bajo la lógica del derecho, se necesita que exista una práctica reiterada en el tiempo de aquello que se considera costumbre y que exista una opinión generalizada de que las actuaciones deben realizarse de acuerdo con aquello que se considera costumbre. En esta medida, la aplicación del Derecho Internacional Humanitario ha obtenido su legitimidad a partir de su uso, a tal punto que ya es indiferente si un estado ha ratificado o no los Convenios de Ginebra.

A lo que se quiere llegar con respecto al Derecho Internacional Humanitario es que también funge como un presupuesto que moldea nuestra forma de entender y abordar las violaciones

²⁵ Esto tiene varios antecedentes. Un ejemplo de ello es el Caso relativo a las actividades militares y paramilitares en Nicaragua y contra Nicaragua por parte de Estados Unidos en el año 1986.

de derechos humanos dentro de un sistema de justicia transicional. A fin de cuentas, es un cuerpo normativo sobre el cual realizamos interpretaciones sobre las conductas de los participantes de las dinámicas deshumanizantes que se presentan en esos contextos y no hay una forma que podamos pensar en una justicia transicional fuera de él. Es una forma de pre-comprender una guerra.

Al tener una concepción normativa, resulta imposible perder de vista que un perjuicio intrínseco de la justicia transicional es la ley. En todo caso, para que la ley sea idónea, debe responder a sus necesidades históricas y, en el caso de la justicia transicional, debe responder a sus finalidades. Por estos motivos, la ley configura una interpretación que permite proyectar nuevas formas del comprender y por sí misma es una forma de pre-comprender el mundo. Es por lo anterior que se han configurado nuevos términos con el paso del tiempo, que han permitido concebir nuevos conceptos que son más idóneos para describir las realidades que se esconden detrás de las violaciones masivas a los derechos humanos. Ejemplo de ello son las desapariciones forzadas. Una desaparición forzada no es lo mismo que un homicidio. A diferencia de un homicidio, donde el cuerpo de la víctima es evidencia clara del delito, la desaparición forzada fue considerada como un método represivo efectivo, ya que constituía una especie de crimen perfecto al no haber un cuerpo de la víctima y, por ende, no podía haber victimario ni delito (Molina, 1988, p. 65). Esta conducta es un intento de negar al ser humano y con ello negar la muerte, la única certeza que queda es el haber existido. La

desaparición niega el duelo de las personas cercanas²⁶. Esta forma de entender el suceso ha respondido a todo un despliegue conceptual que ha configurado la desaparición forzada como una conducta propia, que se diferencia de cualquier otro delito por unos elementos específicos.

La adopción de un término como la desaparición forzada en nuestros esquemas conceptuales demuestra el carácter histórico de nuestra existencia. Incluso, es por haber acuñado dicho término que se configuró la posibilidad de hablar del derecho a la verdad. De hecho, este derecho nació de considerarse la obligación de los estados de buscar las personas desaparecidas en el marco de conflictos armados y dictaduras, para así esclarecer lo sucedido (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2014, p. 25). Por esto, al entrar el derecho a la verdad en los estándares de los derechos humanos, necesariamente se convirtió en un presupuesto necesario para abordar las cuestiones de la justicia transicional.

Como se evidencia, el carácter histórico de nuestros esquemas conceptuales que hemos puesto de presente anteriormente responde a la lógica misma de todas las herramientas de las que se vale el Derecho. Un ejemplo distinto a los tratados o a las leyes, en donde podemos ver la presencia de prejuicios de una forma aún más clara, es la manera en la que operan normalmente las decisiones judiciales, pues estas suelen reposar sobre una decisión jurídica que se tomó previa a la sentencia definitiva que toma el tribunal. El desarrollo de un

²⁶ Esto fue un análisis acertado realizado por el magistrado de la Jurisdicción Especial para la Paz Gustavo Salazar al presentar las medidas cautelares para preservar la evidencia de cuerpos desaparecidos en el Canal del Dique (<https://www.youtube.com/watch?v=ejRk8C0HqLI&t=2s>)

procedimiento jurisprudencial se vale del prejuicio (Gadamer, 1977, p. 337). Esto mismo ocurre dentro de los procesos de justicia transicional, pues elementos como los tribunales especiales toman sus decisiones valiéndose de las resoluciones y argumentos que los tribunales penales internacionales o de derechos humanos tomaron con anterioridad. No obstante, si bien es cierto que la justicia transicional es un compuesto normativo, no todas nuestras formas de comprender el conflicto se reducen a elementos normativos. En el transcurso de la historia hemos estado expuestos a diversos textos, a distintos informes, a diversas narrativas, a estar en constante contacto con la violencia que aparece en las noticias del día a día, de municipio en municipio, departamento en departamento y región en región. Esos elementos también son fundamentales en la forma en la que percibimos las hostilidades de la guerra y generan una gran influencia en los desarrollos normativos de igual manera.

Verdad, relativismo y agonismo político

Luego de precisar cómo se relaciona nuestra forma de comprender la realidad desde nuestra naturaleza histórica, resulta necesario hacer algunas aclaraciones. Puede que genere sospechas hablar de la verdad cuando concebimos todo de forma histórica, puede que ello invite a considerar una especie de relativismo que nunca nos permitirá dar con algo como verdadero. Sin embargo, no es necesario que esta sea la conclusión a la que lleguemos si aceptamos nuestro carácter histórico. Admitir que existe una realidad que confluye con el carácter histórico no significa que haya una arbitrariedad en la realidad. A fin de cuentas, la comunicación no funciona sin la *referencia* de la realidad (Gómez, 2017, p. 79;85). Esto no

pretende ser como una prueba del mundo exterior, sino que es la condición de posibilidad de cualquier afirmación con sentido sobre el mundo (Gómez, 2017, p. 86).

Una posición en este sentido conlleva la responsabilidad de dar cuenta de qué tipo de dependencia puede existir entre los diversos esquemas conceptuales y el mundo. De entrada, ya sabemos que no se trata de la dependencia del objetivismo desligado de toda interpretación. Pero entonces ¿qué nos queda? Una alternativa se puede encontrar en la interpretación. Carlos Miguel Gómez habla de la existencia de una *dependencia hermenéutica*, en la cual nuestras actividades interpretativas y los productos de las mismas, por sí mismos también hacen parte de la realidad en la que participamos (Gómez, 2017, p. 91). El punto central de esta dependencia nace del trato que tenemos con el mundo, en donde la interpretación es una forma de estar en contacto con él, ya que el mundo sólo nos es accesible a partir de nuestras interpretaciones y éstas cobran sentido en tanto que vivimos en un constante trato con él (Gómez, 2017, p. 91). Que el mundo tenga ya de por sí un sentido y que por ende siempre sea ya interpretado, no significa que proyectamos sobre él arbitrariamente nuestras interpretaciones, porque de ser así, volveríamos a considerar la posibilidad de un sujeto desvinculado del mundo (Gómez, 2017, p. 92). Por eso, la alternativa de la dependencia hermenéutica nos brinda las herramientas necesarias para lograr conciliar el realismo con la historicidad.

Más allá de la existencia de un modo de ser de la realidad que hace posible el entendimiento entre la pluralidad de mundos, cabe destacar que, la forma en la que opera dicha posibilidad de comprensión mutua, no se reduce a una discusión ontológica o epistemológica. Al

respecto, la política se ha alimentado de la idea de un antagonismo de los mundos como una postura que señala una negatividad constitutiva e insuperable que sostiene la imposibilidad de conciliar distintos tipos de puntos de vista (Mouffe, 2012, p. 244). Este paradigma de la política fue propuesto por Carl Schmitt. El panorama de antagonismo es explicado en una suerte de relación de amigo-enemigo, donde el elemento definitorio de la política es el establecimiento de quién es qué entre esas dos categorías (Schmitt, 1932, p. 56).

La justicia transicional, al basarse en la aceptación de la pluralidad de mundos, contribuye al fortalecimiento de la norma de derecho democrática. En esta medida, han existido nuevas formas de comprender la relación de la pluralidad, donde en algún punto se tiene en consideración que pueden ocurrir choques de mundos, sin que ello implique un tipo de relación como la planteada por Schmitt. Una respuesta de este estilo se encuentra en el agonismo que expone Chantal Mouffe. Esta propuesta parte del hecho de que siempre está latente la posibilidad de antagonismo donde no existe una solución racional de carácter absoluto. Sin embargo, para el agonismo, este conflicto no se presenta en la forma de la relación amigo-enemigo que sostenía Schmitt. De esta forma, la manera en la que se diferencia la propuesta agonista radica en el cómo se comprende la confrontación que se describe (Mouffe, 2012, p. 251).

En el agonismo, la confrontación se entiende como un evento que sucede entre adversarios que reconocen la legitimidad de sus reivindicaciones respectivas. Como consecuencia, se elaboran unos consensos conflictivos que recaen sobre el establecimiento de reglas de diálogo que tienen en cuenta a todos los participantes, resaltando sus diferencias (Mouffe,

2012, p. 251). Acá el consenso no recae en la interpretación del mundo, sino en cómo nos entenderemos desde la pluralidad de interpretaciones pues, a fin de cuentas, la distinción entre ellos-nosotros es constitutiva de la vida social. Es vital para comprender la propuesta que se hace en este escrito, para profundizar en la forma en la que se constituye nuestra identidad y cuál es nuestra responsabilidad acerca de ello.

II

MEMORIA Y VERDAD: EL CAMINO DEL TESTIMONIO

“I should e’en die with pity to see another thus” – King Lear, William Shakespeare

Algunas teorías han sostenido que la verdad, como un derecho dentro de la justicia transicional, consta de dos acepciones: la verdad como un derecho individual y la verdad como un derecho colectivo. Con esta doble acepción se consigue que, por una parte, se conozcan las circunstancias de tiempo, modo y lugar donde ocurrieron crímenes atroces y, por otra parte, se brinde una oportunidad de acceder a un relato histórico que muestre las razones que permitieron la ocurrencia de dichos crímenes. En esta medida, la justicia transicional ha procurado abordar esto a partir de sus mecanismos; ya sea mediante un tribunal especial, una comisión de la verdad o mediante mecanismos no institucionalizados que crean relatos acerca de la verdad.

Como se dijo desde un principio, se ha optado por identificar a la verdad con las instituciones de la justicia transicional y, por tanto, con los tribunales que se establecen, las comisiones de la verdad y demás medios de materialización de ese derecho. Pero estas medidas no abordan la pregunta por la naturaleza de la verdad, sino que nada más consisten en herramientas de búsqueda de la verdad, donde cada una se vale de sus propios métodos para realizar esta tarea. Al respecto de estos métodos, existen investigaciones que se han encargado de señalar

las limitantes de las diferentes herramientas que suelen ser recurrentes en la justicia transicional. Esta cuestión se desarrollará a continuación.

Cuando la teoría de la justicia transicional habla de una verdad judicial, se hace referencia a una “verdad oficial” declarada por un juez y que es resultado de un proceso que se encuentra preestablecido por la ley. Entre sus limitaciones se pueden identificar las siguientes: i) la existencia de una naturaleza unilateral de consolidación, ya que los procesos judiciales tienden a reducir todo elemento a aquello que tiene relevancia jurídica (Uprimny & Saffon, 2006, p. 13). No obstante, la complejidad de las circunstancias que atiende un sistema de justicia transicional no puede ser reducida simplemente a la aplicación de una norma, pues existen factores económicos, políticos, sociales y de otras índoles que se deben tener en cuenta para comprender qué fue lo que sucedió. ii) Los mecanismos judiciales se encuentran con problemas que son de difícil resolución, como la relación que existe entre la temporalidad y el carácter probatorio. El caso de Colombia sirve para ilustrar esta problemática, ya que el conflicto armado que vive este país data de más de 70 años atrás. Como consecuencia del paso del tiempo, es difícil que persista la existencia de los materiales probatorios que fundan las decisiones judiciales. Los documentos que antes estaban ya no existen, hay elementos que ya no aparecen, responsables que han muerto, etcétera. El riesgo de la pérdida de pruebas es inminente con el paso del tiempo. iii) La insensibilidad de los procesos judiciales. Por tratar de conseguir la rigidez en el desarrollo del proceso judicial preestablecido, se suelen poner claras limitaciones a la participación de las víctimas (Uprimny & Saffon, 2006, p. 14). Estas limitaciones procedimentales implican que se dejen de lado algunos relatos, que pueden ser de gran importancia para comprender el desenvolvimiento de los hechos delictivos que

afectaron gravemente los derechos humanos. Adicionalmente, esta problemática también tiene relación con los costos y las dificultades que existen para reconstruir lo sucedido. Esto reiterando la rigidez que implica un proceso judicial, la ineficiencia propia del sistema y, además, el gran estándar probatorio que suele manejarse en dichos procesos.

Algunas de estas limitaciones siempre han estado presentes en el Derecho. Incluso, la literatura de siglos atrás ha abordado la gran posibilidad de error que se encuentra dentro de los procesos judiciales. Uno de los autores que recalcó esta posibilidad fue Dostoievski en los *Hermanos Karamazov*, donde Dimitri Fiódorovich fue procesado por el asesinato de su padre. Dado que las pruebas así lo mostraban, solo era posible un desenlace en la decisión que tomaría el juez. La lógica de todo proceso judicial es el contraste entre enunciados y pruebas; todo aquello que se dice que ocurrió debe estar contrastado por una prueba y solo aquello que tenga un respaldo de esta naturaleza será tenido en cuenta como jurídicamente relevante. Sin embargo, a veces las pruebas pueden quedar cortas y, en esta medida, no dan cuenta de lo ocurrido; otras veces las pruebas pueden fallar, pueden guiarnos hacia lugares oscuros y pueden inducir a error. Esto ocurrió con Dimitri que, si bien era una persona que realizaba algunas conductas reprochables, eso no lo convertía en el asesino de su padre. Esto no quiere decir que veamos el proceso judicial con escepticismo, pero si nos muestra que a veces los métodos de los que se vale pueden llegar a incurrir en error cuando se trata de establecer la verdad. Tanto es así que, incluso en el marco de las teorías del derecho procesal, se hace una contraposición entre verdad material y verdad procesal, donde existen posiciones que aceptan que el derecho nada más propende por considerar como cierto aquello que se pudo probar, aún si en realidad la ocurrencia del hecho fuese completamente distinta. Por

estos motivos, los sistemas de justicia transicional suelen valerse de otros mecanismos más allá del estrado judicial, como lo son los mecanismos de verdad extrajudicial.

Las comisiones de la verdad suelen ser el instrumento que materializa la verdad extrajudicial institucionalizada. Estas comisiones son vistas como aquellos espacios que son creados y reconocidos institucionalmente para la reconstrucción histórica. En ocasiones, algunas teorías consideran que una de las problemáticas que aquejan este tipo de mecanismos, radica en que todo aquello que establezcan va a tener un carácter cuestionable, entendiendo esto como una falta de fuerza de convicción. Parte de esta creencia se presenta al considerar que sus conclusiones no son el resultado de un proceso con la exigencia propia de un proceso penal, ya que los métodos de estas comisiones son más flexibles (Uprimny & Saffon, 2006, p. 17). No obstante, esto no tiene porque ser visto como una limitante. Su flexibilidad permite que no haya la imposición de una narrativa y, por ende, evita que se materialice una historia única y que se identifique lo que diga la comisión como aquello que es verdadero sin más. Ejemplo de esto son las aclaraciones que realizó la Comisión del Esclarecimiento de la Verdad de Colombia al momento de introducir su informe final, en donde señala que ellos no son los poseedores de la verdad, sino que sus actividades son un insumo más para realizar la labor de esclarecimiento de lo ocurrido durante todos los años del conflicto. De esta manera, la naturaleza propia de este tipo de mecanismos contribuye a la discusión pública y al disenso -cuestión que será tratada a profundidad más adelante-.

En ocasiones se ha llegado a atribuir otras limitaciones a este tipo de mecanismos, tales como:

- i) su carácter incompleto o parcial, toda vez que se centran en el punto de vista de las víctimas,

dejando de lado los puntos de vista de otro tipo de actores; y ii) su carácter inocuo, al no atribuir responsabilidades penales (Uprimny & Saffon, 2006, p. 17). Acerca del primer límite, se debe resaltar que, darles voz a las víctimas es una cuestión ineludible para la consecución de los fines de la justicia transicional. Pero, esto no significa que ellos sean los únicos que tienen algo que decir dentro de los contextos que atiende la justicia transicional. No se puede olvidar que es de gran importancia aquello que tienen que decir los perpetradores de las grandes violaciones a los derechos humanos, ya que entregan información crucial de tiempo, modo y lugar de los eventos que ocurrieron. Esta información permite comprender las dinámicas que se dan dentro del contexto de un conflicto armado y, en esta medida, se puedan encontrar los mecanismos idóneos para la satisfacción de los derechos de las víctimas. La importancia que reviste este tipo de información es asegurada por el proceso judicial que, mediante sus herramientas, tiene la obligación de encontrar esas respuestas en los comparecientes. Más adelante indagaremos a profundidad sobre la participación de las víctimas.

En relación con el segundo punto, acerca de la inocuidad de este mecanismo, se puede resaltar el hecho de que, toda participación dentro de la Comisión de la Verdad -en Colombia-, en ningún momento podrá ser tenida como una evidencia dentro de un proceso judicial. Esto se da, precisamente, por la naturaleza de la institución y por su priorización de la reconstrucción histórica de los acontecimientos que resultaron en desconocimientos de los derechos humanos. De esta forma, la manera en la que atribuye responsabilidades la Comisión dista completamente de los elementos coactivos propios de un tribunal, toda vez que no establece una sentencia que genera efectos directos sobre los individuos y que, además, es de

obligatorio cumplimiento. Precisamente, por su naturaleza, dentro de las limitaciones legales que se suelen hacer en este tipo de instituciones, se encuentra que aquellas cosas que se digan ante la comisión no son susceptibles de volverse prueba dentro del proceso judicial. Esto con el fin de incentivar la participación en esta institución.

Respecto de los mecanismos de verdad extrajudicial no institucionalizados, se puede decir que comparten obstáculos con la verdad extrajudicial institucionalizada, como su carácter inocuo al no poder establecer responsabilidades penales o su carácter parcial. No obstante, estos mecanismos de verdad tienen otra limitante adicional: no cuentan con el mismo alcance público que tienen los mecanismos de la verdad judicial y extrajudicial institucionalizada. Los instrumentos que cuentan con respaldo estatal, sobre todo en contextos donde todo tema relacionado con la justicia transicional es sujeto a controversia, suelen tener mayor cobertura y, en esta medida, un mayor alcance en los terrenos de la difusión. La verdad extrajudicial no institucionalizada, al no tener esta particularidad, cuenta con un carácter mucho más limitado que termina dependiendo de cada caso concreto. Así, el nivel de cobertura va a ser directamente proporcional a la capacidad de difusión de cada uno de los factores.

En cuanto a las limitaciones de las metodologías aplicadas por cada mecanismo, se ha optado por tomar una posición que propende por la complementariedad de estos instrumentos. Uprimny y Saffon (2006) señalan que, las carencias de cada una de las metodologías se ven superadas con la ayuda de las metodologías de la otra y, de esta manera, se elabora un plano consistente en la medida de lo posible para los propósitos de la justicia transicional y su búsqueda de la verdad. Lo anterior, sin perder de vista que la existencia de los diversos

mecanismos presupone la interrelación con ocasión al cumplimiento de los fines. Este tipo de complementariedad recae en el método, en el cómo encontrar la verdad. Sin embargo, esto es insuficiente para atender a la pregunta: *¿qué es la verdad?* Una pregunta de esta envergadura refiere a la cuestión de la naturaleza del término. No obstante, como se dejó claro en la primera parte, optar por una decisión que absolutice la verdad no es viable por las razones que se expusieron. Por esto, es necesario encontrar su naturaleza en una estructura que vaya de acuerdo con nuestra historicidad, que logre materializar su dimensión en la doble acepción del término como derecho individual y colectivo, y que pueda ser encontrada como un elemento común a todos los mecanismos de los que se vale la justicia transicional.

¿Qué tiene en común lo que realiza un tribunal, una comisión de la verdad y las comunidades para hacer relatos que presentan la verdad? Tanto en la verdad declarada por un juez fruto de un proceso preestablecido, como en la verdad que busca la reconstrucción histórica propia de las comisiones de la verdad, así como en aquella que trata de instancias no institucionales, se encuentra la figura del *testimonio*. Este es el momento constitutivo de la verdad en sus dos acepciones dentro de la justicia transicional y, por lo tanto, aquí podemos iniciar la investigación sobre la naturaleza de la verdad. A continuación, exploraremos ambas acepciones, de la verdad como derecho individual y como derecho colectivo, mostrando cómo el testimonio, además, logra la conexión de los principios para una correcta implementación de un esquema de justicia transicional.

En esta sección analizaremos las dos acepciones de la verdad de la justicia transicional, comenzando por su naturaleza como derecho colectivo. Para ello, analizaremos la conexión

intrínseca entre la verdad y la memoria, destacando el papel de la memoria como aquella capacidad que nos permite relacionarnos con el pasado y haciendo énfasis en la relevancia que tiene el testimonio para la memoria. Esto nos permitirá entender cuál es el papel de la memoria a nivel práctico y cómo se ejerce la memoria en cada uno de los mecanismos de los que se vale la justicia transicional, lo cual nos permitirá señalar la complementariedad necesaria entre las metodologías de los mecanismos de justicia transicional.

Posteriormente, profundizaremos en la relación ética entre la memoria y la verdad. Explicaremos cómo la memoria no solo es un derecho, sino también un deber, subrayando la importancia de un uso adecuado de la memoria para evitar abusos que distorsionen su finalidad de ser fiel al pasado. En este contexto, discutiremos la inevitable presencia del olvido y cómo su abuso puede desvirtuar la búsqueda de la verdad. Enfatizaremos en que el buen uso de la memoria implica el cumplimiento del deber de recordar, basado en la alteridad como un punto de encuentro entre la justicia y la verdad.

Luego, analizaremos la acepción del derecho individual a la verdad. Exploraremos la demanda epistémica inherente a este derecho, enfocándonos en la búsqueda de respuestas sobre las circunstancias específicas en las que ocurrieron los eventos. Destacaremos la importancia crucial de la participación activa de diversos actores en los procesos transicionales, especialmente a través del testimonio como forma privilegiada de participación. Al respecto, veremos en detalle los criterios de evaluación del testimonio, reconociéndolo como un uso del lenguaje complejo, que puede ser crucial para establecer la verdad en contextos históricos complicados. De forma transversal, exploraremos la relación

ética entre el testimonio y la verdad, subrayando cómo esta relación define la naturaleza misma de lo que entendemos como verdad en la justicia transicional.

La verdad como derecho colectivo: Memoria y construcción de relatos sociales

Uno de los posibles significados etimológicos de la verdad viene del griego *αλήθεια* (alētheia), el cual se compone del prefijo “α”, que designa la privación de algo, y *λήθεια* que se refiere al *λήθη* (*Leteo*), un río de gran importancia en lo que fue la cosmovisión griega, cuyo nombre significa olvido. Para los griegos, una vez que una persona moría, su alma debía emprender un viaje hacia el inframundo para su encuentro con Hades. Al iniciar el recorrido, toda alma se encontraba con un gran obstáculo: el río Leteo, pues debía atravesar el cuerpo de agua para llegar a su destino. No obstante, esto no era una tarea imposible. A la espera del alma, en uno de los costados del río, estaba Caronte en su balsa atento a su encuentro. A él debía entregarse una moneda para que transportase el alma al hogar de Hades. Pero, una vez inicia el recorrido, ocurre un fenómeno particular: a medida que la balsa avanza, el alma se despoja de sus recuerdos como mortal. Así, la expresión *αλήθεια* significó *sin olvido*. La sociedad occidental, en un comienzo, ha destacado así que la memoria tiene una estrecha relación con la verdad.

La memoria funge como una de nuestras capacidades que nos permite relacionarnos con el pasado. Tanto los usos cotidianos de los que nos valemos - como recordar aquellas actividades que debemos realizar durante el día -, hasta cuestiones más complejas como la

construcción de relatos compartidos que tenemos como comunidad, dependen de esa capacidad. La memoria, como la materialización del derecho colectivo a la verdad, refiere al acceso a un relato histórico sobre la ocurrencia de hechos que atentaron gravemente contra los derechos humanos. Por esto, dentro de la justicia transicional, la memoria tiene la pretensión de ser historia. Es precisamente este motivo el que permite resaltar el papel del testimonio como la naturaleza de la verdad ya que, como decía Ricœur, el testimonio constituye la estructura fundamental de transición entre la memoria y la historia (Ricœur, 2000, p. 41). De esta forma, la consecución del derecho colectivo, teniendo en cuenta su pretensión de ser historia, depende del testimonio. Ahora bien, reiterando la importancia del testimonio en los mecanismos de búsqueda de la verdad y añadiendo ahora el elemento de la memoria como el plano de la verdad como derecho colectivo, resulta pertinente resaltar la forma en la que los mecanismos de la justicia transicional operan respecto de la memoria.

Los tribunales especiales, que suelen constituirse para dar respuesta a las situaciones que atañen a la justicia transicional, tienen una función que a veces pasa por desapercibida, tanto para el público general, como para aquellos sujetos que se desempeñan en los roles propios de este tipo de instituciones. La tendencia generalizada es asociar el papel jurisdiccional con la función retributiva, donde la labor del juez radica únicamente en condenar a aquellos que encuentre como partícipes determinantes de los delitos más reprochables contra la humanidad. No obstante, la realidad es que la labor del juez, sobre todo en estos espacios, suele ir más allá. A la larga, una de las necesidades que se pueden reconocer dentro del marco de estos procesos es la de saber cómo es posible que hayan ocurrido dichos eventos -cuestión que implica una indagación más profunda que el simple establecimiento de sanciones-. Por

estos motivos, la tarea de estas instituciones no se agota meramente con la atribución de responsabilidades por finalidades coactivas para ejecutar una pena (Osiel, 1997, p. 2).

La forma en la que se va más allá de la mera retribución se funda en la tendencia misma del mecanismo al cumplimiento de los fines de la justicia transicional. Así, una de las razones por las que este tipo de tribunales va más allá es porque busca *contribuir al fortalecimiento de la norma de derecho democrática*, tal como se dijo al inicio del escrito. La respuesta al cómo es posible que hayan ocurrido dichos eventos apunta a la democratización. Sin embargo, nos queda la duda de cómo logra esto un mecanismo judicial. Una posible respuesta fue abordada por Osiel al destacar que, estos juicios, al tener un gran alcance en la sociedad, focalizan la atención del público y aseguran una gran cobertura por los medios, por lo que se convierten en un recurso pedagógico que crea un espacio de reflexión en donde los sujetos pueden reevaluar sus creencias fundacionales y, de esta manera, se pueden construir nuevos compromisos sociales que transforman la vida de individuos (Osiel 1997, p.2).

La discusión pública y la función pedagógica de estos juicios no busca homogenizar creando un relato inmerso en un único esquema conceptual, ni aspirar a la absolutización de la historia, pretendiendo que logremos invocar una conciencia colectiva pues, una cuestión como esta, implicaría la existencia de principios morales que son compartidos por todos, cosa que es prácticamente imposible con ocasión a la variedad de visiones del mundo que confluyen en una sociedad plural. Por esto, en vez de buscar una homogenización a partir de un término tan complicado y a la vez ambiguo como la conciencia colectiva, la aspiración pedagógica de estos juicios debería apuntar a generar una solidaridad social (Osiel 1997, p.3).

Este enfoque permite salirse de preguntas de difícil resolución y brinda las herramientas necesarias para la materialización de los demás fines de la justicia transicional. Sin embargo, ¿de qué forma se materializa esta aspiración? Una opción implica considerar que el proceso judicial conlleva la existencia de un bosquejo sobre el cual existe un tipo de consenso, el cual es utilizado para realizar una interpretación compartida de un pasado reciente. No obstante, esto supondría la totalización de la narrativa, toda vez que considera la existencia de una historia común que se juzga por un estándar que también es común y, como consecuencia, se asume que se puede construir una historia que puede otorgar una lección inequívoca de unos hechos de los cuales todos aprendimos algo (Osiel 1997, p.22). Sin embargo, la multiplicidad de mundos que se entrelazan en las dinámicas de la justicia transicional da muestra de las zonas grises mismas que implican emprender un camino como este. Si bien es posible considerar la premisa según la cual todos los sujetos involucrados fueron parte del conflicto, no todos lo fueron de la misma manera, pues existieron distintas modalidades, distintas afecciones, distintas formas de padecer el dolor y de sobrellevarlo.

La otra opción que nos queda es aceptar que los procesos judiciales no logran dar cuenta de ese consenso y, en cambio, se valen de otro camino para lograr la solidaridad que pretenden. Esta alternativa se hace vigente en el disenso civil. ¿Qué significa esto? Que estos procesos judiciales nacen de discrepancias, de la conflictividad propia de la vida en comunidad. Los procesos que tratan las más graves violaciones a los derechos humanos nacen de acciones con las cuales todos estamos en desacuerdo y les hacemos oposición. Resulta más fácil encontrar aquello con lo que no estamos de acuerdo en la variedad de mundos que convergen en la justicia transicional. Por estos motivos, el disenso permite mostrar las diferentes

perspectivas de los conciudadanos (Osiel, 1997, p. 22). El disenso logra que se tenga en cuenta aquello en lo que no estamos de acuerdo y, en esa medida, coadyuva a un reconocimiento mutuo de nuestra interdependencia. Si bien la experiencia del desacuerdo es complicada y divisiva, no se puede ignorar que permite crear una suerte de entendimiento conjunto. Todas las partes en estos procesos enfrentan elementos que los dividen y, a la larga, los une una profunda *preocupación* sobre el asunto a tratar y sobre lo que los otros piensan de ello (Osiel, 1997, p. 43). De esta forma, la solidaridad trata de asumir un compromiso con los desacuerdos, mediante unos procedimientos que tratan de mostrar respeto por el “adversario” que tenemos.

El papel que juegan los tribunales de este tipo para contribuir a la memoria colectiva precisamente se posibilita por la discusión pública que ellos mismos alimentan, en esa suerte de función pedagógica que realizan. A fin de cuentas, toda sentencia tiene en sí misma la potencia de volverse archivo, y todo archivo, a su vez, tiene vocación de volverse una herramienta de la historiografía. La potencia pedagógica implica, necesariamente, que se hable a sujetos que son capaces de lenguaje y de acción, que son sensibles a las razones y que, por este motivo, pueden aprender (Habermas, 2018, p. 17).

Por su parte, los mecanismos extrajudiciales institucionales poseen una relación con la memoria que resulta ser más obvia para el público. Su finalidad principal es construir un relato histórico. El simple hecho de que esta sea su finalidad ya pone de presente la vocación historiográfica que pretende: la realización de un informe que da cuenta del conflicto, el cual debe tener en consideración los factores económicos, sociales, culturales y políticos que

influyeron en su ocurrencia. La función pedagógica de estos mecanismos no dista mucho de lo referente a los tribunales de justicia transicional. No obstante, sí se diferencia el papel y la expectativa pedagógica en comparación con los tribunales. Esto ocurre, en tanto que la primera asociación del público con la función judicial de un proceso penal radica en la imposición de la sanción. Por esto, la función pedagógica de los tribunales suele ser más bien un elemento implícito, que no es tan evidente para el público. Este es uno de los retos a los que se enfrenta la justicia transicional: mostrar que el proceso judicial no solo se reduce a la meta retributiva.

El mandato de la Comisión de la verdad le asigna la función de investigar, realizar un informe que denote los resultados de su investigación y determinar una estrategia de difusión que tenga un enfoque pedagógico²⁷. Esto dista del adoctrinamiento que muchas veces sugieren los contradictores de estas instituciones. No se trata de convertir lo que se establezca mediante su informe en un relato que no tiene contestación, que se configura como una verdad oficial fuera de toda duda. La misma Comisión dice no ser dueña de la verdad (de Roux, 2022, p. 33). Su tarea radica en ser un insumo de la verdad, un vehículo que sea capaz de mostrar hechos que incomodan para lograr reivindicar los derechos que se desconocieron durante el conflicto armado y que incentive su discusión pública para conseguir que eso no sea ignorado.

²⁷ Esto se puede encontrar en el Decreto 588 del 2017

Por su parte, los mecanismos no institucionales se valen de distintos medios para recapturar el pasado y presentarlo de diversas maneras, tendiendo nuevos puentes con lo que ocurrió y sobre cómo eso ha impactado en el presente de las personas. Este tipo de mecanismos se caracterizan por su variedad, ya que en ellos podemos encontrar productos como artículos realizados por historiadores, crónicas de periodistas, propuestas literarias, y productos artísticos como el cine, la pintura, la escultura, etc. Estas formas de relación con la memoria son variadas toda vez que, según el medio de lenguaje de que se trate, se generan diversas formas de entrar en contacto con el pasado, con la característica de que no cuentan con un cuerpo estatal que lo represente.

De igual forma, los mecanismos no institucionales suelen ser espacios que pueden ser o no incidentales, pero que aun así buscan tener la oportunidad de compartir y de expresar lo ocurrido, lo sentido y lo vivido. Este tipo de espacios también materializan archivos, también producen investigaciones e incluso transmiten el conocimiento de forma oral para mantener vivo el relato del acontecimiento, como en una suerte de advertencia de lo puede llegar a ocurrir. Las crónicas periodísticas, las canciones, los espacios comunitarios que exponen experiencias, las artes mismas se convierten en medios válidos para hacer memoria. Todos estos elementos de los que se valen los distintos métodos que componen la justicia transicional muestran la necesidad de incentivar las labores de memoria para lograr su cometido. Logran hacer el plano del pasado el lugar de las respuestas que necesita la sociedad, pero no simplemente un pasado, sino un pasado que en algunas ocasiones logra persistir más allá de su posibilidad de reproche. Estos elementos de los que se vale la justicia transicional auspician la reconstrucción de los lazos de comunidad, propios de una sociedad

que ha pasado por eventos de graves violaciones de los derechos humanos y esto es solo posible a partir de la memoria, que nos deja un mensaje de algo que merecemos como sociedad y que debemos hacer como sociedad.

La relevancia de mostrar cómo se relaciona cada uno de los mecanismos de búsqueda de la verdad con la memoria logra hacer vigentes los métodos de los cuales se vale la justicia transicional para entrar en contacto con la verdad, pues esas son las herramientas que se usan para dar con su naturaleza. De esta forma, en el caso de la verdad en la memoria colectiva, el método de cada uno de los instrumentos dibuja el alcance de lo que busca de la justicia transicional. De lo contrario, no tendría sentido hablar de los fines y principios expuestos si los métodos de los que se vale no van encaminados a su materialización.

Al hablar de la memoria en la justicia transicional se hace necesario comprender sus particularidades en este campo. No es una cuestión que puede ser reducida a un recuerdo del quehacer cotidiano. La particularidad que tiene la memoria que tratamos acá y que fundamenta su relación con la naturaleza de la verdad es su estrecha cercanía a la ética. Existe un ejercicio interesante que adelanta Avishai Margalit al respecto de este tema. En su libro *The Ethics of Memory*, este autor parte de la relevancia de recordar el nombre de una persona para analizar la relación que existe entre la ética y la memoria (Margalit, 2004, p. 18). El análisis de esta relación inicia con un caso que cuenta la historia de un oficial de un ejército que olvida el nombre de un soldado que, bajo su mando, fue asesinado por “fuego amigo” (Margalit, 2004, p. 20). Con base en este caso, se pone a consideración la obligación del

oficial de recordar el nombre de ese soldado, pues da la sensación que su olvido indica que el soldado asesinado lo tiene *sin cuidado* (Margalit, 2004, p. 27).

Este elemento del cuidado es el que hace posible poner de manifiesto el centro de la ética de la memoria, la cual reposa en una relación triangular. En dicha relación, uno de los lados del triángulo conecta a la memoria con el cuidado (*care*)²⁸, otro de los lados conecta el cuidado con la ética y sólo luego de conectar esos dos lados, es posible conectar la ética con la memoria (Margalit, 2004, p. 27). En un primer momento, la relación que se puede encontrar entre la memoria y el cuidado tiene la particularidad de su condicionalidad interna. Esto no significa que uno sea condición del otro, sino que cuando recordamos y, además, eso que recordamos *nos tiene con cuidado*, ese recordar lleva implícito el que algo nos importa. En un caso donde se encuentran ambos elementos lo que ocurre es que no podemos dejar de recordar sin que ello implique que nos deje de importar (Margalit, 2004, pp. 29–30).

En un segundo momento, la relación entre ética y cuidado parece ser más obvia. De por sí, en el tener cuidado respecto de algo o alguien hay un elemento de moralidad. Que algo nos tenga con cuidado lleva de por sí una actitud que nos exige el respeto y consideración del otro (Margalit, 2004, p. 33). Mediante el cuidado ponemos nuestra *atención* en alguien o algo y, en esa medida, es una forma de levantarse contra la indiferencia que muchas veces es proyectada por nuestra situación de confort (Margalit, 2004, p. 33). El cuidado es estar atento

²⁸ El término *care* que utiliza Margalit en su libro denota la riqueza que tiene este concepto al intentar ser traducido al español. Por una parte, puede ser entendido como cuidado y, por otra parte, también puede entenderse como importancia.

al bienestar de los demás, ser conscientes de sus intenciones y necesidades. A nivel de sociedad, el cuidado da al otro la oportunidad de sentirse seguro de contar con nuestra atención y preocupación, independiente de cualquier cosa (Margalit, 2004, p. 34). Esta es la perspectiva de la memoria de la que trata la justicia transicional.

En este punto, en tanto que nos estamos refiriendo a la verdad como un derecho colectivo, resulta necesario también atender a la memoria en esa dimensión. Este escenario nos enfrenta a la complejidad propia del concepto de la memoria, pues nos deja frente a la cuestión acerca de cómo se puede conciliar con el colectivo, siendo que se considera que ella, tal como la voluntad y las creencias, son categorías que operan de una forma preeminentemente individual (Margalit, 2004, p. 48). Esta particularidad nos permite introducir una distinción pertinente entre la memoria común y la memoria compartida. En concordancia con la prioridad individual que parece tener la memoria, la memoria común es una noción que reposa en un agregado de recuerdos individuales. Consiste en la suma de las memorias de todas aquellas personas que recuerdan cierto suceso específico, respecto del cual, todas tienen una experiencia individual (Margalit, 2004, p. 51). Un ejemplo de esto puede ser la suma de los recuerdos de aquellas personas que se encontraban dentro de los campos de concentración o un grupo de personas que presenciaron directamente un atentado.

A diferencia de la memoria común, se encuentra la memoria compartida. Cabe aclarar que esto no significa que sean visiones antagónicas de la memoria ni mucho menos, simplemente tratan de cosas distintas. La memoria compartida no es un agregado. Su característica es que exige un trabajo de comunicación. Ella requiere integrar y calibrar las diferentes perspectivas

de aquellos que recuerdan el suceso, en tanto que lo experimentaron. Sin embargo, un elemento fundamental para distinguir a esta memoria de la memoria común es que la compartida permite que haya cabida para otras personas de la comunidad, quienes no estuvieron necesariamente presentes en los hechos y que, aun así, pueden ser conectados a la experiencia de aquellos que sí estuvieron en los sucesos (Margalit, 2004, pp. 51–52). Esto se hace posible a través de canales descriptivos fidedignos más que de una experiencia directa, obviamente. Esta última parte resalta la relevancia del testimonio en la construcción de la memoria y da cuenta de cómo tiene la función de transitar de la memoria a la historia. Aquellos que tienen una memoria común la comparten y hacen posible un proceso de comunicación, donde la sociedad está invitada a escuchar a aquellas personas que experimentaron los sucesos en cuestión. Este espacio es precisamente el lugar común que posibilita el testimonio en todos los mecanismos de los que se vale la justicia transicional.

De esta forma, la memoria entendida como un elemento fundamental de la justicia transicional tiene un parecido al dios Jano, ya que tiene dos rostros; la memoria es derecho y deber. Como derecho, la memoria ha sido situada como el medio de materialización del derecho colectivo a la verdad. Sin embargo, ¿qué significa para una sociedad que, igualmente, *deba* hacer memoria? Para dar respuesta a esta pregunta se debe mostrar la relación que tiene la memoria con la responsabilidad. Las sociedades tienen el deber de asumir su responsabilidad histórica, con el fin de conseguir configurar representaciones sinceras acerca de su historia (Urban, 2014, p. 40). Este elemento es transversal a los fines de la justicia transicional, pues solo a partir de la aceptación de responsabilidad es posible dar reconocimiento a las víctimas, fortalecer la confianza cívica y la democracia.

Al tratar este tema, Margaret Urban Walker consideró que el deber de una sociedad de asumir su responsabilidad histórica ²⁹ se consolida mediante una virtud que denomina la *integridad cívica* (Urban, 2014, p. 39). Precisamente, este compromiso ético es el que permite hablar de la verdad como un derecho. La integridad cívica consiste en el deber que tienen los ciudadanos de demandar a la sociedad que se haga responsable de dar cuenta de historias verdaderas acerca de las graves violaciones de derechos humanos, porque al no hacerlo, los ciudadanos estarían evitando propender por la honestidad y responsabilidad de entenderse como sociedad. No acatar la demanda de responsabilidad implica negar toda interpretación que nos haga responsables, rechazar la validez o aplicación de la norma preexistente que determina la responsabilidad, niega toda autoridad y, sobre todo, niega que aquella persona que hace la demanda de responsabilidad tiene la propiedad para hacerlo³⁰ (Urban, 2014, p. 42). Por lo anterior, una actitud negacionista o indiferente puede desembocar en una falta de respeto con sus conciudadanos, quienes pretenden ser tomados como iguales dentro de la comunidad política y, ante esa negación, no se les permite la restauración del tejido social³¹ (Urban, 2014, p. 41).

²⁹ Margaret Walker entiende por responsabilidad histórica a la obligación moral de comunidades, sociedades o naciones, de conseguir una versión verdadera acerca de los eventos que acontecen en su propia historia. Esta noción de responsabilidad histórica guarda una estrecha relación con otros objetivos de la justicia transicional, pues esta responsabilidad da importancia a la obligación de los estados de investigar las graves violaciones de derechos humanos y de entregar resultados con base en esas investigaciones (Urban, 2014, p. 43).

³⁰ Margaret Walker sostiene que «La negación o evasión protege a las instituciones de ser responsables frente a los ciudadanos e, igualmente, a los ciudadanos a ser responsables frente a sus conciudadanos» (Urban, 2014, p. 48).

³¹ Cuando Walker empieza revisar qué es lo que ocurre al nivel relacional entre los ciudadanos respecto esto ella destacó que, a nivel interpersonal, los individuos que sufren injusticias en el presente o que están al tanto de los efectos continuos de la violencia pasada, de la opresión o de la injusticia en sus comunidades, enfrentan una carga al tener que vivir entre otros que no comparten o entienden su experiencia y que incluso, de forma complaciente, se atreven a ignorarla o activamente negarla (Urban, 2014, p. 44).

La integridad cívica genera grandes efectos dentro de los instrumentos de los que se vale la justicia transicional para lograr cumplir con su tarea. Por una parte, la integridad cívica opta por asumir un deseo firme de querer una historia sincera y estar abierto a los descubrimientos tanto buenos como malos que ello conlleva. Por otra parte, la integridad cívica consiste en tener la disposición de apoyar la labor de aquellas instituciones y prácticas que se comprometen con la búsqueda de historias sinceras (Urban, 2014, p. 42). En esta medida, esta virtud permite el reconocimiento de la importancia de los medios de búsqueda y de la necesidad de esta. Es una de las razones por las que la memoria es vital para el correcto desempeño de la justicia transicional. Con este panorama, cabe la necesidad de hacer un análisis más profundo acerca de la memoria y cómo opera dentro de estos contextos.

La memoria es una capacidad que poseemos para traer el pasado al presente. Sin embargo, para que un trabajo semejante sea posible, es necesario que, hasta cierto punto, nos valgamos de la imaginación. Ya desde la antigua Grecia se hablaba de la capacidad de hacer presente aquello que está ausente, determinando una función eidética de la memoria: crear una imagen de algo que no está presente³². No obstante, la memoria no se agota en, ni tiene las mismas pretensiones que la imaginación. La imaginación, a diferencia de la memoria, no tiene una pretensión veritativa, ya que su aspiración se halla en el plano de la ficción, mientras que la

³² Los griegos usaban dos términos distintos para referirse a la memoria. Por una parte, existía el término *mnēmē* que hacía referencia al recuerdo como una suerte afección que llega a nosotros, como algo que se nos aparece. Por otra parte, estaba el término de *anamnēsis* que designa al recuerdo como una búsqueda llamada, como si fuese una forma de salir al encuentro del recuerdo. Con esto, el recuerdo se halla en una encrucijada entre semántica y pragmática, como decía Ricoeur. Acordarse es tener un recuerdo o ir tras su búsqueda.

memoria tiene un compromiso con la realidad del pasado que le es propio, en eso consiste la pretensión de veracidad que le otorga su horizonte. Tanto es así que, incluso cuando hacemos crítica de la memoria al considerar que es falible, se está dando cuenta de la diferencia que tienen la memoria y la imaginación precisamente por la pretensión veritativa (Ricœur, 2000, pp. 21-22;41). A esto se refiere cuando se habla del derecho colectivo a la verdad, tal como se dijo anteriormente, pues el traer lo ausente al presente implica llevar a cabo un trabajo que aspira a la sinceridad que nos permite asumir las responsabilidades que tienen lugar con ocasión a los eventos sucedidos y esto solo se posibilita en una memoria compartida que parte del testimonio, ya que es el punto de inicio de la vocación comunicativa de esta memoria.

Solemos considerar a la memoria como una capacidad virtuosa por sí misma, ya que es una herramienta de la que nos valemos en toda acción que realizamos en la cotidianidad. No obstante, si bien el uso de la memoria es una herramienta valiosa, no hay que perder de vista que todo uso implica la posibilidad de un abuso y, para la memoria, un abuso de su ejercicio inevitablemente amenaza su pretensión veritativa (Ricœur, 2000, p. 82). Esto es de gran relevancia, pues para el plano de la justicia transicional es una herramienta fundamental para lograr su cometido, bien podría decirse que sin ella toda tarea de reivindicación de los derechos humanos sería fallida. Por esto, en este punto resulta pertinente poner en evidencia los distintos abusos a los que se expone la memoria.

En *Memoria, Historia y Olvido*, Ricœur muestra una elaboración de los abusos de la memoria los cuales se presentan en tres distintos planos: el i) plano patológico-terapéutico; ii) el plano

de la memoria manipulada; y iii) el plano ético político (Ricoeur, 2000, p. 80). En un primer momento, el plano patológico-terapéutico – también denominado como la memoria impedida – tiene una estrecha relación con la dificultad de la rememoración de eventos traumáticos. Cuando se habla de un plano patológico-terapéutico se debe resaltar las fuertes bases psicoanalíticas que se refieren a este fenómeno de la memoria impedida. Para este campo de estudio, la memoria impedida se trata de un obstáculo atribuido a la resistencia de la represión que se conoce bajo el término de *compulsión de repetición*. Dicha compulsión consiste en que el “paciente” no reproduce el “hecho olvidado” en forma de recuerdo, sino que lo hace en forma de acción (Freud, 1992, p. 20). No hay recuerdo, y fruto de esa ausencia, el paciente reproduce la acción del evento traumático.

Esto podría llevarnos a considerar pertinente la pregunta de si es posible que la compulsión de repetición pueda suceder en una escala social. Por ejemplo, si bien hasta ahora podemos señalar que en el caso colombiano estamos vivenciando por primera vez la aplicación de un esquema de justicia transicional de esta magnitud, con todos los elementos que esto conlleva, sería falso decir que este ha sido nuestro primer intento por realizar un acuerdo de paz. No obstante, dichos intentos del pasado no tuvieron un profundo trabajo de memoria y su interrelación con otros derechos de las víctimas de las situaciones de violaciones de derechos humanos. Precisamente, esa ausencia del recuerdo, por falta de desarrollo suficiente, es el lugar que toma la repetición. Para el psicoanálisis, la forma de tratar esta compulsión es a partir del trabajo de rememoración, pues este trabajo es el que permite realizar un tiempo de duelo, el cual es necesario para sanar las heridas de la historia, ya que a nivel colectivo dicha patología trata de la relación que existe entre la historia y la violencia. Así, la memoria que

se trata en este punto resalta lo siguiente: que la memoria-repetición resiste a la crítica, mientras que la memoria-recuerdo es una memoria crítica (Ricœur, 2000, p. 99). Tener a la memoria-recuerdo como una memoria crítica implica ser consciente de la violencia ejercida, dar cuenta de ella y comprender cómo también es un elemento constitutivo de aquello que somos como sociedad. La memoria-repetición no pone en cuestión, solo ejecuta aquello que repite – aún si es la violencia-, mientras que la memoria-recuerdo es aquella que limita, pone en descubierto la propia indignidad, se hace consciente de su fracaso y permite dimensionarlo en sus justas proporciones.

En el nivel práctico, el plano de abuso que encontramos es el de la memoria manipulada. Para Ricœur, el problema de la memoria manipulada tiene relación con el cruce entre la memoria y la identidad, tanto personal como colectiva. Esto quiere decir que la problemática de este plano se dirige a tratar cuestiones como el ¿quién soy? ¿quiénes somos? ¿quiénes, como sociedad, queremos ser? Esto tiene que ver con el hecho de que la identidad conlleva una gran fragilidad al tener un carácter puramente presunto, alegado y pretendido. De entrada, la temporalidad es un factor que denota la fragilidad de la identidad. A fin de cuentas, conforme avanza el tiempo y nos enfrentamos a distintas situaciones durante el desarrollo de la vida, no nos vemos de la misma forma siempre, estamos supeditados al cambio que implica la existencia misma del tiempo y nos preguntamos ¿qué significa ser el mismo a través del tiempo? Las graves dificultades que tenemos para dar una posible respuesta a ello denota la fragilidad de la identidad.

La relación que guarda la identidad con el tiempo no es el único factor que señala la fragilidad de la misma, pues otro componente que denota la fragilidad de la identidad es la existencia del otro. Según Ricœur, la identidad, a partir de su presuposición y su pretensión de siempre ser lo que es, se siente amenazada cuando se confronta con el otro, ya que lo considera como una presencia hostil que puede afectar su esencia. Para la identidad, el otro, por ser otro, puede llegar a ser percibido como un peligro para la propia identidad, tanto para el nosotros como para el yo. En este sentido, la identidad se muestra tan frágil que pareciera que no le es posible soportar que existan otras formas de vida que son distintas a la suya, donde los otros se comprenden de una forma distinta e inscriben su propia identidad dentro de la trama de un vivir juntos³³. Esto adquiere una mayor relevancia si se resalta que la sociedad proviene de una violencia fundadora al venir de la guerra. De esta forma, los mismos acontecimientos pueden significar para unos la victoria, mientras que para los otros pueden ser una humillación (Ricœur, 2000, p. 112).

Pero ahora cabe cuestionarnos ¿qué relación tiene la identidad con la manipulación y cómo esto se configura en un problema de abuso de la memoria? Esta pregunta resulta fundamental para cuestionarnos nuestra identidad. La respuesta se encuentra en el hecho que, las manipulaciones de la memoria ocurren con ocasión de la aparición de un elemento que se

³³ Como se puede evidenciar precisamente este es el tipo de cuestiones que guardan una estrecha relación con las finalidades pedagógicas de los juicios penales de las transiciones y del mismo concepto de responsabilidad histórica, pues mediante estas herramientas lo que se busca poner en tela de juicio es nuestra identidad. El propósito de las herramientas para una transición radica en enfrentar lo que somos y hacernos preguntar precisamente por la relación de nuestra identidad con aquello que permitió el acontecimiento del horror, la identidad que se hace responsable es la que puede cambiar.

intercala entre la reivindicación de la identidad y las expresiones públicas de la memoria. Este elemento es la ideología. La forma en el que este factor se presenta consta de cierta particularidad, porque cuenta con un carácter “oculto e inconfesable”, el cual le permite disfrazarse, haciéndose pasar por una denuncia contra los adversarios que son otros distintos a mí (Ricœur, 2000, p. 112).

La ideología funge como uno de los lentes bajo los cuales nosotros comprendemos el mundo, pero con la característica de que presenta a la identidad como única alternativa, buscando su persistencia frente a toda adversidad; todo aquello que la cuestione debe ser eliminado. No obstante, si hacemos un estudio riguroso de los argumentos que sostienen dichas creencias, muchas veces encontraremos que nos muestran una forma distorsionada de la realidad, que son ajenas a su modo de ser y, como consecuencia, podemos terminar legitimando un sistema que privilegia el poder sobre la alteridad. Como veremos en la última parte, aquí subyace un criterio de la verdad que mostraremos más adelante. De esta forma, la memoria puede ser utilizada por la ideología para la constitución de la identidad a partir de su función narrativa y, como resultado, se puede distorsionar tanto la identidad de un sujeto que realiza una acción, como los contornos de la misma acción. La ideología consigue esto en tanto que ella hace una selección de rememoración y olvido que moldea la identidad y, con esto, consigue configurarse como un discurso justificativo del poder (Ricœur, 2000, p. 116).

Esto tiene una estrecha relación con el punto que resalta Uprimny cuando pone de presente que, el fundamento de la verdad como un derecho colectivo, es hacerle frente a la existencia de una historia “oficial” o “autorizada”, toda vez que la manipulación que se logra mediante

la ideología supone el cierre identitario de la comunidad, excluyendo a los otros. Con este cierre se renuncia a toda aspiración democrática y, como consecuencia, se estaría yendo en contravía de los fines que busca la justicia transicional. Por esto, es vital no perder de vista la importancia de la memoria para asegurar la existencia de un régimen democrático. Todorov bien decía que, en el marco del siglo XX, los gobiernos totalitarios tuvieron la pretensión de lograr tener un dominio monopolizado sobre la memoria y, con el fin de alcanzar este objetivo, los totalitarismos llevaron a cabo distintas estrategias que tienen relación con la fortaleza de la ideología (Todorov, 2002, p. 139).

En un primer momento, se puede identificar la *desaparición de huellas*. Esto se refiere a la destrucción total o parcial de todo material histórico que se pueda preservar para la constitución de una narrativa del acontecimiento. Por ejemplo, la ejecución de civiles por parte de las fuerzas militares con el fin de mostrarlos como bajas en combates contra grupos al margen de la ley, donde se engañaban civiles para posteriormente asesinarlos y ocultar sus cuerpos en fosas comunes para no dejar rastros del delito; o la destrucción u ocultamiento de documentos oficiales que denotaban las decisiones que podían constituir graves violaciones a los derechos humanos (Todorov, 2002, p. 140). En un segundo momento, *la intimidación de la población y la prohibición que se le impone de intentar informarse o difundir información*, donde hay elementos de coerción para conseguirlo³⁴(Todorov, 2002, p. 140).

³⁴ Una estrategia común para este tipo de prácticas es la estigmatización. Aquella persona que maneja una narrativa que hace frente a lo que es el “relato oficial” carga una cruz en su espada, se le acusa caer en la mentira o se le señala como un enemigo interno. Adicionalmente, muchos de los actos reprochables de los que aún se encontraban pruebas mediante documentación oficial caían en la sombra bajo el pretexto de tratarse de asuntos de seguridad nacional. Precisamente uno de los retos de la democracia latinoamericana ha consistido en hacerle frente a la figura del a la reserva del estado de esconder algunos documentos buscando limitar considerablemente su aplicación en la actualidad.

En esta estrategia se puede encontrar la persecución a periodistas que investigan la ocurrencia de hechos de delitos graves; al igual que la sistemática estigmatización a medios de comunicación que hacen frente a los graves desconocimientos de los derechos humanos; el encarcelamiento o asesinato de testigos de actos reprochables; y todo pacto de silencio frente a la comisión de graves conductas. En un tercer momento, el empleo de *eufemismos* como un mecanismo para evitar llamar las cosas por su nombre y, en consecuencia, realizar un debilitamiento moral de las expresiones para que la gente pueda ejecutar con mayor facilidad ciertas acciones así resulten abiertamente reprochables ³⁵ (Todorov, 2002, pp. 141–142). Todas estas estrategias estuvieron permeadas por la ideología en el marco de una exaltación de la identidad sobre toda otra forma de vida. De esta manera, mediante un uso adecuado de la memoria, esta se convierte en una forma de resistencia a los totalitarismos y protege toda democracia asegurando el acceso a la información al enfrentar a la ideología.

El abuso de la memoria en el plano ético-político se refiere a una memoria obligada. Este concepto tiene cercanía con el abuso en el plano práctico de la memoria manipulada. No obstante, en el plano ético-político no se refiere al tipo de manipulaciones propias de la relación del discurso de la ideología y del poder, sino más bien a una forma que es más sutil, donde la conciencia se busca proclamar a sí misma como la portavoz de la demanda de justicia de las víctimas, realizando una captación de la palabra muda de las mismas (Todorov,

³⁵ En el caso colombiano existe un ejemplo que da cuenta de la figura del eufemismo. Aún en la actualidad, en el uso del lenguaje corriente los medios, la gente y los funcionarios públicos se refieren a las ejecuciones extrajudiciales como *falsos positivos*. Este término tiene una gran carga eufemística en tanto que es usado en distintas disciplinas como un sinónimo de un error. No obstante, con ocasión a la existencia de una política de seguridad como que sostenía Colombia es de resaltar que dichas prácticas distaron de ser un mero error.

2002, p. 122). Por ejemplo, instituciones o personalidades que, si bien reconocen a las víctimas de las violaciones sistemáticas a los derechos humanos y apoyan su lucha, en ocasiones pretenden ser la voz de la autoridad acerca de las posiciones y sentires de las mismas, en una suerte de reemplazo que pretende hablar por ellas, quitando el foco directo que debe reposar en las víctimas. Este abuso cae en el problema de pasar de largo que la víctima es precisamente otro diferente de nosotros, pues al creerse portavoz de la demanda de justicia de las víctimas se anula la otredad de ellas mismas. No obstante, este abuso reviste de una gran complejidad, ya que trata de un terreno que es muy cercano al del buen uso de la memoria, pues al partir de una buena intención se puede terminar creando un problema, toda vez que esto nace del abuso de la idea de justicia.

Al establecer la memoria colectiva como un derecho, no se puede ignorar que no todo ejercicio de memoria es adecuado para adelantar las tareas que se propone la justicia transicional. Por eso mismo, era necesario dar a conocer los motivos por los cuales la memoria no puede ser entendida como una capacidad virtuosa por sí misma. La memoria tiene tanto su buen uso como su abuso, dependiendo de la forma en la que nos valemos de ella. Por eso, la memoria que trata de los procesos de transición, ante todo, debe ser una memoria crítica. Esta misma línea la seguía Ricœur al sostener que el ejercicio de la memoria siempre debía ser crítico y que resultaba de vital importancia hacerle frente a un elogio incondicional de la memoria (Ricœur, 2000, p. 117). De esta forma, luego de establecer la dinámica bajo la cual se presentan los abusos de la memoria, ahora es pertinente mostrar la otra cara de la moneda para los efectos de cumplir con las finalidades que se propone la justicia transicional.

Resulta pertinente hacer una aclaración acerca de cómo se inició esta parte del escrito. Partimos de la conexión etimológica entre la memoria y la verdad, tal como lo presentaban los griegos en su noción de *sin-olvido*. No obstante, en la actualidad resultaría ingenuo considerar al olvido como un antagonista a la memoria, como si se tratara de algo completamente distinto. Hemos llegado a considerar que la pretensión veritativa de la memoria debe ser entendida asumiendo que el olvido puede ser una suerte de condición patológica que obstaculiza la pretensión de verdad. Sin embargo, las cosas no son de tal manera. El olvido es la otra cara de la memoria. Incluso, todo abuso de la memoria – como los presentados anteriormente-, trata de un abuso del olvido. Todo relato implica una función selectiva; siempre se puede narrar de otro modo, suprimiendo o desplazando los puntos de énfasis, reconfigurando las cosas de un modo diferente (Ricœur, 2000, p. 582). De esta forma, relegar el olvido al plano de la patología, sería asumir que pretendemos crear un escenario como el de *Funes el memorioso*, quien se encontraba en una condición de “eterno prisionero”. De entrada, en la actualidad, resulta imposible que logremos memorizarlo todo, pero aún si pudiésemos imaginar una situación en el que dicha cuestión resultara posible, las consecuencias serían devastadoras. Tal como indica Borges al final del cuento al referirse a Funes: “Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer” (Borges, 2013, p. 170). Esto nos deja en una cuestión que debemos atender. En tanto que el olvido es una condición natural de nuestras capacidades y que por esos motivos no necesariamente debe ser condenado como una patología ¿a qué tipo de olvido busca hacerle frente la memoria? O aún más allá, ¿cómo se configura el buen

uso de la memoria que precisamente hace contra peso a los abusos de la memoria y al olvido de aquello que no se *debe* olvidar?

El contraste entre el buen uso y el abuso de la memoria ya se ha enunciado con anterioridad. Sin embargo, únicamente se han desarrollado las ideas respecto al segundo, sin haber presentado con suficiencia el primero. Al respecto, cabe resaltar que la memoria funge como la guardiana de la relación representativa entre el pasado y el presente y, en esa medida, un buen uso de la memoria se materializa cuando nos referimos al *deber de memoria*. Esto nos lleva a preguntarnos ¿cuál es el elemento imperativo de la memoria? y ¿qué hace que se distinga del abuso del plano ético-político como memoria obligada? La respuesta guarda relación con cosas que ya se han dicho con anterioridad acerca de la posibilidad que se ofrece en estos espacios al referirse a los conceptos de responsabilidad histórica e integridad cívica. Que sea un deber implica una imposición por fuera del deseo y una limitación que hace que se sienta como una obligación. Ambos elementos se reúnen en la idea de justicia (Ricœur, 2000, p. 120). Esta idea permite hacerles frente a los abusos de la memoria manipulada y de la memoria impedida al impulsar un trabajo de duelo, ya que ella, al extraer un valor ejemplar de los recuerdos traumatizantes, logra transformar la memoria en proyecto y dicho proyecto es el que la dota del valor imperativo y futuro.

Esta cuestión nos lleva a retomar las afirmaciones iniciales sobre la justicia transicional, las cuales son fundamentales para comprender la relación entre el deber de memoria y la justicia. Sobre esto, se deben reiterar dos elementos: i) no perder de vista que la justicia es otro de los principios en los que se basa la justicia transicional junto con la verdad, la reparación y las

garantías de no repetición; y ii) que la relación entre estos principios implica que ellos no funcionan de forma aislada en la justicia transicional, por lo que siempre va a ser explícita una conexión entre la justicia, la verdad, la reparación y las garantías de no repetición. La cuestión ahora está en hacer explícito el cómo se da esta relación.

Cuando se dice que el elemento imperativo de la memoria se encuentra en la noción de la responsabilidad y de la integridad cívica, y a eso se le añade un elemento impositivo, a fin de cuentas se está optando por tomar una actitud crítica. Dicho elemento crítico es el que fundamenta la relación entre la verdad y la justicia. Una actitud negacionista de la atrocidad atenta contra la verdad y la justicia, en la medida en que anula la posibilidad de hablar de un acontecimiento cierto que tuvo lugar en el pasado. Considerar que uno de los elementos que da razón a dicho imperativo es la responsabilidad se justifica por su significado, pues tal como lo expresa su etimología, la responsabilidad es el dar *respuesta*. Esta característica de la responsabilidad funda todo un marco de obligación que se da sobre la verdad, a saber : en decir lo que se debe y, en el plano de la justicia, en responder por lo que se ha roto.

Por otra parte, cuando se señala que la memoria como deber lleva inscrita una imposición por fuera del deseo y una limitación que la presenta como obligación, a fin de cuentas, se muestra su alteridad, la cual es propia de la verdad y justicia de la que aquí se trata. Tanto la justicia como la verdad ponen en tela de juicio la mismidad que reina en la narración de la atrocidad, el encerramiento propio que impide dar respuesta al tomar la espontaneidad de su libertad como norte. A fin de cuentas, como se dijo en su momento, toda memoria-recuerdo es crítica y eso mismo ocurre con la verdad y con la justicia. Son aquellos principios que

buscan poner en tela de juicio aquello que somos, al descubrir nuestra propia debilidad. Esto se muestra en el *atender al otro*, que es la conexión más inmediata que une la verdad con la justicia. En él se encuentra implícito un respeto a la alteridad y a la realidad, que no podemos manipular y sobre la cual no podemos imponer nuestra voluntad.

La relación entre el deber de la memoria y la justicia tiene ciertas cualidades. La justicia, entre todas las virtudes que pueden existir, es la que, por excelencia y constitución, se dirige hacia el Otro. Sin embargo, para comprender esta relación, es necesario ver qué implicaciones tiene decir que la justicia es una virtud. Al respecto, se puede destacar que, en el transcurso de la historia, cuando se ha tratado de las virtudes, se suelen proponer distintas listas de conceptos a los que se les atribuye dicho estatus. El reto siempre ha sido encontrar aquello que tienen en común todas las alternativas que se presentan, sin que ello signifique caer en la trampa de considerar que existen unos principios morales de carácter universal que rigen todos nuestros comportamientos. La cuestión está en abordar el problema de una forma diferente, partiendo de la pluralidad. En este contexto, ¿qué opción nos queda? Existe una alternativa: en vez de buscar la universalidad de los conceptos en cuestión, se puede buscar una estructura similar en el marco de sus diferencias. MacIntyre retomó parte del aristotelismo para ver cómo esto era posible.

Para que algo sea considerado como una virtud, es necesario que parta de ser una práctica. Sin embargo, la forma en la que se entiende el concepto de práctica en esta propuesta no se refiere a cualquier tipo de acción. Para estos efectos, una práctica es entendida como “toda forma coherente y compleja de una actividad humana cooperativa y socialmente establecida,

a través de la cual pretendemos alcanzar bienes internos propios de esa actividad, en un intento de cumplir estándares de excelencia” (MacIntyre, 2007, p. 187). De este concepto podemos decir que, para MacIntyre, la práctica se compone de unos bienes internos, de unos estándares de excelencia y de ciertas reglas que obedecemos para dar con dicha excelencia. No obstante, esto requiere de unas precisiones.

Cuando MacIntyre dice que a las prácticas les es propia la consecución de bienes internos, se refiere a bienes que tienen una estrecha relación con la excelencia de dicha práctica y que su consecución hace el bien a toda la comunidad (MacIntyre, 2007, p. 190). Este tipo de bienes se diferencian de los bienes externos en tanto que los externos pueden ser conseguidos mediante cualquier tipo de práctica, y no se tratan de cosas que hacen el bien a toda la comunidad, tal como puede ser el dinero, el poder, la fama, etc. De esta forma, cuando nos referimos a la práctica en los términos de MacIntyre, es posible decir que aquellos bienes internos a los que hace referencia son una suerte de *telos* de dicha práctica. La tendencia propia de la práctica, por aquellos bienes internos, se posibilita en la medida en que comprende estándares de excelencia que se materializan mediante el seguimiento de las reglas propias de esa práctica. Así, los bienes internos de la práctica dan sentido a las reglas que la guían a la excelencia (MacIntyre, 2007, p. 190).

El desempeño en las prácticas es una parte fundamental en toda la historia del individuo, desde su nacimiento, pasando por su desarrollo y terminando con su muerte. En esta unidad narrativa que es la vida, a partir del correcto desempeño en las prácticas, el ser humano debe propender por su máximo desarrollo, en una suerte de búsqueda del camino para ser mejor.

Este camino se posibilita en la medida en que se comprende que nuestras acciones son medios encaminados precisamente a ser cada vez mejores. El individuo, en la historia que es su propia vida, se va haciendo y en dicho proceso se encuentra en la búsqueda de aquellos bienes que le permiten ser mejor. Ese constante desarrollo para ser mejor constituye precisamente la finalidad última del individuo, su florecimiento.

Con todo lo anterior, de acuerdo con MacIntyre, las virtudes son aquellas disposiciones que no solo sostienen las prácticas y nos permiten la obtención de aquellos bienes internos propios de dicha práctica, sino que, además, nos mantienen inmersos en la tarea de encontrar el bien, permitiéndonos sobrepasar los distintos peligros y tentaciones a las que nos vemos expuestos, logrando incrementar nuestro conocimiento acerca del bien. Decir que la justicia es una virtud implica situarla en este entramado entre la práctica y el florecimiento, razón por la cual nos queda mostrar cómo se puede comprender dentro de este contexto.

Aristóteles, al tratar a la justicia como una virtud, parte de la relación que tienen las acciones justas con la felicidad de la comunidad pues, de acuerdo con él, ellas la proporcionan y salvaguardan (1129b) (Aristóteles, 2005, p. 154). La justicia es caracterizada como la virtud perfecta, en tanto que quien la practica no es solo virtuoso consigo mismo, sino que es virtuoso con los otros. De este modo, la justicia es la virtud que por excelencia se dirige al otro (Aristóteles, 2005, p. 155). Incluso, cuando Aristóteles habla de esta característica de la justicia, utiliza la expresión de Trasímaco en la República de Platón, quien se refiere a ella como un *bien ajeno* (343c) (Platón, 1988, p. 84). En esta medida, la justicia es la virtud de la alteridad por excelencia, en ella está implícita la acogida del otro, en donde no existe otra

alternativa que poner en juicio mi ejercicio de la libertad, debido a que no todo lo puedo respecto a ese otro sobre el cual deseo actuar virtuosamente. Dentro de esta práctica tan particular que es la de ser justo, nuestro *telos* es la fraternidad y la confianza, el reconocimiento de aquellos que han sufrido ante la injusticia y la contribución a una norma de derecho que nos tenga en cuenta a todos. Las pautas que recibimos para la consecución de dichos bienes internos las hemos ido identificando en el desempeño de la práctica, en esa constante búsqueda por ser mejores. Por esto se consolidaron los Derechos Humanos como aquellos estándares de consecución de la justicia.

Como queda indicado en lo que acabamos de decir, la justicia constituye el componente de alteridad de este proceso. Por eso, cuando nos referimos a un deber de memoria, igualmente estamos hablando del deber de hacer justicia mediante el recuerdo de otro distinto de sí. Además, la idea de justicia permite hacer vigente la deuda que va a tratar ese deber. En términos generales, tenemos una deuda sobre lo que somos respecto de aquellos que nos precedieron; la deuda de hacer las cosas mejor. Pero, de forma aún más particular, tenemos una deuda con esos otros que son las víctimas, quienes tienen una prioridad moral (Ricœur, 2000, p. 120). Como consecuencia de esta estructura del deber de memoria, se empieza a señalar el hecho de que el marco de posibilidad de la verdad en la justicia transicional necesariamente debe ser la alteridad. Es la alteridad la que pone la necesidad de la responsabilidad histórica y del ejercicio de la integridad cívica como una virtud que deriva de la justicia. Además, la forma de relacionar el deber de memoria – teniendo en cuenta la pretensión de verdad que se inscribe en ella- con la justicia denota la interdependencia entre

los principios-derechos de la justicia transicional, siempre haciendo la claridad del enfoque *restaurativo* de esta justicia.

Todos los elementos desarrollados hasta el momento sirven como preparación para presentar con mayor profundidad el papel del testimonio dentro de este esquema y los motivos que nos llevan a considerarlo como la naturaleza de la verdad. Como se dijo anteriormente, el testimonio es la estructura esencial en el tránsito de la memoria a la historia. Pero, más allá de eso, es la estructura que materializa la alteridad propia del deber de memoria que requiere la justicia transicional. Para comprender esto, es necesario volver a referirse a la aclaración que se hizo al inicio de este capítulo: el testimonio, de ninguna manera, puede ser reducido a una mera declaración regulada por un proceso judicial o como solo un archivo histórico. Estos usos tienen un carácter derivado del testimonio, ya que por sí mismo y en un uso común -por fuera de los espacios historiográficos y judiciales-, el testimonio en su forma originaria es una *institución natural* (Ricœur, 2000, p. 216). Sin embargo, ¿qué implicaciones tiene esto para nuestro análisis?

En un principio, suele considerarse el testimonio como un relato que contiene una aserción sobre la realidad fáctica de un acontecimiento y una certificación de la declaración por la experiencia del autor³⁶. Estos elementos son inseparables, en tanto que la estructura del testimonio inicia con un “yo estaba allí”, definiendo un sujeto, un tiempo y un lugar sobre el cual se habla de la realidad. Así, la aserción sobre la realidad se da en unidad con toda la

³⁶ Esto lo dota de una presunta fiabilidad.

historia de vida de quien rinde el testimonio. No obstante, como puede notarse en este último punto, el testimonio no es una mera acción narrativa, ya que en él también se encuentra inscrita una promesa: la de comprometerse a mantener la palabra (Ricœur, 2000, p. 213). Este compromiso es un elemento ineludible en la forma en la que se constituye el testimonio, ya que mediante él se pone en empeño la palabra.

Adicionalmente, la forma en la que se configura el relato del testimonio parte de un enfoque autorreferencial que se presenta en una situación dialogal. En este contexto, la relación que tiene el testigo con su interlocutor, implica un “créeme”, teniendo en cuenta el papel que él juega dentro del diálogo. El pedir ser creído no solo se basa en el contenido del enunciado que emana del testigo, sino que también invita a que sean tenidas en cuenta las razones personales para ser creído (Ricœur, 2000, p. 214). De esta manera, el testigo toma gran relevancia y fruto de quien es él se deriva su fiabilidad. De hecho, es la fiabilidad la que atiende la cuestión que acarrea todo testimonio: ¿hasta qué punto un testimonio es fiable? Y, fruto de esto, quedamos suspendidos en cuestiones referentes a la sospecha y a la confianza.

Cuando se habla de la posibilidad de sospecha del testimonio nos referimos a la apertura de un lugar de controversia, en el cual se verán enfrentados varios testimonios en una suerte de espacio público. Aquí se inserta la crítica al testimonio, ante la cual el testigo se anticipa y reta al interlocutor: “en caso de no creerme, pregúntele a otro”. De esta forma, acepta ser convocado para responder a la llamada contradictoria haciendo vigente su promesa de mantener su palabra ante quien lo pida. Esta disposición dota al testimonio de un factor de seguridad, de garantía y fiabilidad en el conjunto de las relaciones constitutivas del vínculo

social (Ricœur, 2000, p. 215). En esta medida, podemos dar lugar a la pregunta ¿de qué forma el entendimiento de la verdad como derecho colectivo se alcanza en la naturaleza del testimonio? La respuesta a este cuestionamiento se halla en las razones por las cuales el testimonio es una institución natural, resaltando que es necesario no perder de vista las finalidades propias de la tarea que se propone la justicia transicional: el reconocimiento de las víctimas, la confianza cívica y el fortalecimiento de la norma de derecho democrática.

El testimonio logra convertirse en una institución con ocasión de la estabilidad que deriva del cumplir con la promesa de mantener su palabra, lo cual permite garantizar el vínculo social, ya que dicho vínculo descansa en la confianza del otro. Como consecuencia de esto, dicha estabilidad genera un vínculo “fiduciario” que termina extendiéndose en todo tipo de relaciones e intercambios como los contratos y demás pactos, constituyendo a la palabra del otro como el principio del vínculo social³⁷ (Ricœur, 2000, p. 216). De esta manera, mediante el testimonio se logra el cometido de la promoción de la confianza cívica y el fortalecimiento de la norma democrática, toda vez que el fundamento de estos propósitos recae en la generación de la confianza perdida, tal como lo busca una propuesta restaurativa de justicia, llegando a ser el medio más pertinente para materializar la idea de justicia que busca guiar la labor del deber de memoria.

³⁷ “La confianza en la palabra del otro refuerza no solo la interdependencia, sino también la similitud en humanidad de los miembros de la comunidad” (Ricœur, 2000, p. 116).

La verdad como un derecho individual: un por y para las víctimas

La verdad como un derecho individual para las víctimas, según Uprimny, consiste en tener conocimiento de las circunstancias de tiempo, modo y lugar bajo las cuales se presentaron los acontecimientos constitutivos de graves violaciones a los derechos humanos. Esto nos pone ante un elemento epistémico que es necesario para satisfacer los derechos de las víctimas. Además, con esta información se pueden buscar patrones y dar las razones que permitieron dichas conductas, sin que esto signifique de ninguna manera su justificación. Lo importante de que dicho elemento epistémico tenga carácter de *derecho* es la existencia de particularidades para caracterizarlo. Estas particularidades nos permiten ver qué hay más allá del mero conocimiento, como veremos a continuación.

Un derecho implica una demanda y toda demanda es una exigencia. De esta manera, cuando hablamos del derecho individual a la verdad, en realidad nos referimos a la legitimidad y posibilidad de exigir el conocimiento de toda circunstancia de modo, tiempo y lugar bajo las cuales se dieron los actos reprochables. A raíz de ello, se puedan asumir las responsabilidades individuales y colectivas a las que haya lugar, para así permitir que se lleven a cabo todas las medidas necesarias para evitar la repetición de las atrocidades ocurridas y conseguir la justicia y reparación para las víctimas.

Para materializar la posibilidad de exigir, resulta necesario que todos los mecanismos de la justicia transicional aseguren la participación de las víctimas en los diversos espacios de los que se vale. La importancia de la participación emana de su necesidad para la constitución

de un esquema con propósitos restaurativos propios de la justicia transicional, pues es el faro del diálogo y de la posibilidad de reconstrucción o construcción del tejido social. Un escenario donde no se aseguren dichos espacios inevitablemente fracasaría en la consecución de los fines propios de esta justicia. Precisamente, por estos motivos, se consideró todo un punto en los Acuerdos realizados en la Habana que trataba de este tema³⁸. Además, asegurar la centralidad de la víctima al darle protagonismo, lleva al cumplimiento del fin de la justicia transicional de reconocerla como víctima.

La relación de la víctima con la verdad radica en que ella es el sujeto principal de la demanda que se realiza. La justificación de su centralidad se puede hallar en la etimología del término “protagonista”: protos (primero) y agón (lucha). De esta manera, se reconoce su lucha por conocer lo ocurrido y ser tenida en cuenta por los daños que ha sufrido. Su relación con la verdad se intensifica en la justicia transicional, en la medida en que sus mecanismos deben propender por equilibrar su condición frente a un poder que fue ejercido en perjuicio de ella en el pasado de forma injusta.

La participación de las víctimas permite la supervivencia de aquellos que han sido ultrajado. Así, la víctima no solo necesita sobrevivir para contar su historia, sino que también cuenta su historia en orden de sobrevivir. No obstante, no se pretende dar a entender que esto sea una tarea sencilla, pues el abrirse con otros frente al sufrimiento de lo vivido puede implicar

³⁸ El quinto punto tratado en el Acuerdo de Paz que se firmó con las FARC-EP es sobre las víctimas, de hecho, su título es “Acuerdo sobre las víctimas del conflicto”. En dicho acápite se tratan todos los temas referentes al Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición.

toda una tarea de vida (Felman & Laub, 1992, p. 78). Precisamente, al enfrentar esos hechos para saber sus propias verdades enterradas, la víctima puede comenzar a realizar su trabajo de duelo. No obstante, cabe considerar otra posibilidad: ¿qué pasa si se opta por el silencio?

La forma en la que se presenta el silencio puede dejarnos inmersos en uno de los siguientes escenarios: i) silencio como fruto del desconocimiento de sus derechos y de las medidas que se adelantan para la participación de las víctimas; ii) silencio como la ausencia de voluntad de participar en el proceso de transición; y iii) el silencio como forma de expresión en la participación. Acerca del primer escenario no hay mucho que decir, basta con dejar claro que la responsabilidad de un estado y una sociedad que pretenden realizar un proceso de transición implica la adopción de todas las medidas necesarias para informar a la comunidad en su integridad sobre la posibilidad que tienen de participar en estos espacios, para buscar la materialización de todos sus derechos. Sobre el segundo escenario nos encontramos con que, en ocasiones, existen situaciones donde se presenta la imposibilidad de contar y, como resultado, prevalece el silencio. Sin embargo, esta circunstancia abre la posibilidad de agravar la situación de aquellos que sufren, pues hace probable que, además de ser víctimas del suceso, también se conviertan en víctimas de una memoria manipulada que puede llegar a afectar su cotidianeidad (Felman & Laub, 1992, p. 79). Por estos motivos, se reitera la idea de la necesidad de contar para sobrevivir y enfrentarse al trabajo del duelo.

En el tercer escenario ocurre un fenómeno particular, que no puede ser pasado de alto. Claramente, las cosas a las cuales se enfrentan los participantes de los diversos procesos de transición son de una gravedad profunda, donde pueden llegar a sentir que no existen palabras

que hagan justicia a la descripción de lo que aconteció, como si lo ocurrido fuese fruto de la ficción. En esta medida, hay que generar una sensibilidad necesaria con el silencio; el silencio no es la ausencia del lenguaje, todo lo contrario, se inserta en él. Un silencio, en estas condiciones, puede decirnos algo de forma activa. Solemos asociar la idea del silencio con la ausencia de idea-pensamiento al no haber un acto hablado, sin embargo, por sí mismo el silencio es una parte del lenguaje y debe ser entendido dentro de su contexto. Uno de los retos de las medidas de la justicia transicional consiste en aprender a dar un lugar al silencio, para poderlo valorar como una forma de decir algo. Esto cobra mayor sentido cuando se tiene en cuenta que los eventos a los que se refieren estos mecanismos no habían sido plenamente comprendidos hasta ahora, pues solo hasta este momento se ha conseguido la capacidad cognitiva como sociedad para dimensionarlos. Pero, en muchas ocasiones esto no basta para enfrentar la soledad de los «testigos históricos» cuya experiencia que, por obvias razones es extraordinaria, sigue siendo sujeta a la falta de comprensión media, ordinaria³⁹ (Ricœur, 2000, p. 217).

Luego de esta claridad acerca de los riesgos y posibilidades de la no participación, queda por atender la cuestión de cómo se manifiesta la participación en el marco de la justicia transicional. Hasta el momento, hemos denotado el valor que tiene el testimonio como el vehículo entre la memoria y la historia, que trata la verdad como el derecho colectivo de tener

³⁹ Precisamente este punto resalta la importancia de entender la naturaleza de la verdad como testimonio, porque ante ese bache existente respecto de la experiencia extraordinaria que tenemos respecto del testigo histórico, solo podemos abordarlo desde la alteridad para hacer justicia a su demanda. A fin de cuentas, el recuerdo es tan crudo que parece pertenecer a una realidad completamente ajena a toda posibilidad (Shoshana Felman y Dori Laub 1992, p.78).

un relato real acerca de las circunstancias que dieron lugar a la ocurrencia de las graves violaciones a los derechos humanos. Sin embargo, eso no es todo. Por eso, en este punto veremos cómo el testimonio se configura como la forma de participación en el proceso transicional y, siguiendo esta línea, como la naturaleza de la verdad con vistas a los fines de la justicia transicional.

Los testimonios que las víctimas presentan sobre las conductas reprochables en el marco de estos mecanismos especiales de justicia pueden caracterizarse por la multiplicidad de agentes interlocutores. Por una parte, se dirigen a los comparecientes que están involucrados en las conductas que constituyeron graves delitos; ante la sociedad por la gran difusión que suele cubrir los avances que se hacen en estas instituciones; y ante ellos mismos, como un mecanismo que impulsa la labor del duelo con el fin de poder continuar con sus vidas. En este contexto, el testimonio que presenta la víctima tiene la particularidad de que el escuchante del testimonio -cualquiera de la naturaleza de su interlocutor- asume la responsabilidad de cargar con el peso del testimonio que previamente la víctima cargaba sola⁴⁰. Ese encuentro entre la víctima y el interlocutor reivindica el valor del testimonio y, por sí mismo, constituye un momento histórico (Felman & Laub, 1992, p. 85). Como consecuencia, en la participación la víctima reclama su lugar como testigo, abriendo una nueva posibilidad de ser, donde se dota de relevancia a la experiencia misma del testimonio (Felman & Laub, 1992, p. 85).

⁴⁰ Incluso en la literatura se halla esta dinámica. Un ejemplo de esto se puede encontrar en el Río Muerto de Ricardo Silva, el cual cuenta una historia acerca de una familia campesina víctima del conflicto armado. Toda la narración de esta historia viene del relato al que tuvo acceso el narrador, quien luego de ello, cree que debe contar esa historia ocurrida en Belén de Chamí.

Ya hemos señalado que, para la justicia transicional, la verdad debe ser necesariamente una estructura de alteridad, y esta particularidad señala nuevos elementos cuando hablamos de la verdad como un derecho individual de las víctimas, pues al tratarse del conocimiento de las circunstancias de tiempo, modo y lugar, se destaca el elemento implícito de asumir responsabilidad ante el otro que es la víctima. Esto quiere decir que rendir testimonio no solo radica en la participación de las víctimas, pues si bien este es un elemento necesario, solo puede completarse la estructura del testimonio si se tiene en cuenta que el testimonio también está en quién es llamado a responder a la demanda, para hacerse responsable del daño causado o de dar razón del daño. En el momento de la participación, los comparecientes y la sociedad quedan suspendidos frente al rostro del otro que les hace un reclamo y son llamados a responder ante ellos mediante su testimonio.

Esta multiplicidad en el testimonio revela un elemento fundamental para lograr la implementación de la transición: el diálogo. Si bien ya partimos del hecho de que el testimonio busca recapturar la verdad perdida de la realidad, su función no se agota en ese punto. Teniendo en cuenta la diversidad de los diferentes factores que participan de los mecanismos de la justicia transicional, es importante aclarar que el compromiso del testimonio con la verdad se enfoca en la exploración de diferencias, en lugar de una exploración de identidades que fortalecen la idea de la desaparición del otro. Esto ocurre porque la búsqueda de identidades fomenta la ipseidad, que tiende a reducir lo otro a lo mismo. De esta manera, el norte de la exploración de identidades es conseguir la identificación del mismo con lo otro, encontrarse en él y hacer del otro parte de sí y, para

ello, lo tematiza. En contraste con esto, en la exploración de diferencias se hace vigente la otredad y solo de esta forma podría funcionar adecuadamente un diálogo en la sociedad (Felman & Laub, 1992, p. 91). Algo muy parecido a la situación que se describía anteriormente con el papel del disenso dentro de estos procesos. Así, el testimonio se levanta como el punto de partida del diálogo, el cual es la fuente de la verdad. Tal como lo presenta Levinas: el diálogo entre Mismo y Otro es el fundamento de toda situación ética posible (Lévinas, 2020, p. 9).

Para entender la dinámica de ese tipo de diálogo en la justicia transicional, es necesario reevaluar lo que ocurre dentro del plano del conflicto. El estado de guerra que caracteriza un conflicto armado suspende la moral: es un contexto que por más que pretenda ser regulado por una norma jurídica -el Derecho Internacional Humanitario, por dar un ejemplo-, despoja a las instituciones y obligaciones de su incondicionalidad y, como consecuencia, anula “de forma provisional” aquellos imperativos que son definitivos (Lévinas, 2020, p. 13). La cuestión está en comprender cómo es posible que algo semejante pueda ocurrir, aunque ya hemos tocado una posible respuesta en el escrito al abordar la verdad como derecho colectivo. Con esto quiero decir que, una vez más, nos enfrentamos al problema de la identidad en tanto que los términos bajo los cuales vamos a entender el diálogo son el Mismo y el Otro. La identidad está más vigente que nunca en el contexto del conflicto. En la guerra los seres se encuentran anclados a su identidad que se convierte en aquella totalidad que ha dominado a la filosofía occidental desde sus inicios (Lévinas, 2020, pp. 13–14).

La identidad entendida como el “ser yo” no radica en el permanecer siempre el mismo, como se evidenció en la fragilidad de la identidad respecto de la temporalidad, más bien consiste en un ser cuya existencia está en siempre identificarse, en encontrar su identidad en aquello que le sucede. Así, la identidad no se reduce a la tautología de “yo soy yo” y, por tal razón, es necesaria la referencia a la relación que hay entre un yo y el mundo (Lévinas, 2020, p. 31). En consecuencia, los diversos momentos de identidad como nuestro cuerpo, nuestra casa, nuestro trabajo, nuestra posición, etc., no son simplemente un cúmulo de datos empíricos y contingentes, sino que se constituyen como estructuras de lo que somos como Mismo (Lévinas, 2020, p. 33). Precisamente, en esto recae la lógica del testimonio, pues su finalidad es “partir de un «en casa» que es donde habitamos, hacia «lo de otro modo»” y hacia lo Otro; un afuera que es extranjero, hacia un más allá (Lévinas, 2020, p. 27). En esto consiste la verdad: en buscar la acogida del otro mostrando responsabilidad y hospitalidad, siendo capaces de abrirnos a otros mundos distintos del nuestro. Darle la importancia debida al testimonio es asumir un compromiso con la alteridad y hacer una crítica a la identidad, tal como señala Levinas.

Concebir la verdad desde la exterioridad implica realizar una crítica a nuestra inteligencia del ser u ontología, para que podamos descubrir el dogmatismo y la arbitrariedad ingenua de la espontaneidad de nuestra identidad y, de esta forma, se logre cuestionar el ejercicio ontológico que implica la mismidad (Lévinas, 2020, p. 38). Así, la verdad consigue realizar el ejercicio de reconsiderar la identidad mediante el testimonio que es consciente de lo que ha hecho fundamentado en su libertad. De esta manera, la verdad que se fundamenta en la alteridad no reduce lo Otro a lo Mismo, sino que pone contra las cuerdas el ejercicio del

Mismo a partir del Otro. Esta dinámica crítica explica el tipo de relación que se halla entre el Mismo y el Otro, donde la puesta en cuestión de *mi* espontaneidad por la presencia de Otro se le llama ética⁴¹. Esta es la relación (Lévinas, 2020, p. 39).

Toda esta propuesta de poner en tela de juicio nuestra identidad y concebir la prevalencia ética de la relación entre el Mismo y el Otro se encamina a realizar una invitación que va acorde a los propósitos de la justicia transicional: invertir los términos; considerar al otro y hacer justicia dándole prioridad. El testimonio consigue esto al hacer frente a la filosofía primera de la identificación, la libertad y del poder sin ir en contra de la verdad: “va hacia el ser en su exterioridad absoluta y cumple la intención misma que anima la marcha hacia la virtud” (Lévinas, 2020, p. 44). Lo anterior, guarda una estrecha relación con la propuesta de Margaret Urban que tratamos previamente acerca de la integridad cívica, pues para dar una correcta implementación a este valor resulta necesario que se asuman prioridades epistémicas, morales y políticas que implican realizar una narración verdadera de los acontecimientos (Urban, 2014, p. 41). Esto solo es posible al priorizar a las víctimas⁴². A fin de cuentas, la verdad implica el hacerse responsable, siendo este el elemento que define la relación ética que existe entre el Mismo y el Otro. De hecho, la demanda que está inscrita en

⁴¹ La explicación de Levinas en este punto radica en lo siguiente. La supremacía de la identidad ha sido posible en occidente porque se ha asumido que la filosofía primera es la ontología. Como consecuencia se ha colocado en una posición privilegiada al *ser* el cual busca neutralizar al ente para entenderlo o tomarlo dejando como resultado la reducción de lo Otro a lo Mismo. Esto se presenta de esta manera con ocasión a que el fundamento de la ontología es la libertad, cuestión que ha permitido que la identidad vaya al alza toda vez que la libertad es el mantenerse contra lo Otro pese a toda relación con lo Otro. Como resultado se ha tenido como filosofía primera una filosofía del poder que por su naturaleza desemboca en injusticias (Levinas, Totalidad e Infinito 2020, p.42-43).

⁴² Incluso, cuando se revisa la normatividad que adopta las reglas de procedimiento ante el instrumento jurisdiccional de la justicia transicional en Colombia se opta por poner dentro de los principios procedurales un principio pro-víctima. En dicho principio se establece que, en caso de existir alguna duda en la aplicación o interpretación de la norma de la justicia transicional, debe ser en favor de satisfacer los derechos de las víctimas.

el derecho individual de la verdad se trata de una exigencia que se realiza desde la otredad. Es aquel otro que nos apela a hacerle frente a la situación, es quien llama a dar respuesta (Urban, 2014, p. 42). Al responder a la víctima, dando cuenta del conocimiento de las circunstancias de tiempo, modo y lugar o de la posible responsabilidad, se le brindan herramientas para evadir el tormento, recuperar la dignidad y hacer eco para reiterar lo reprochable de lo acontecido⁴³.

Cuando una víctima fue testigo de un evento injustificable, esa persona espera palabras y acciones absolutas que vayan encaminadas a la erradicación del mal (Lythgoe, 2011, p. 4). Además, en esa misma medida, un victimario que es testigo de un evento injustificable debe asumir una responsabilidad hacia aquel Otro. En este punto, se manifiesta la dimensión vocativa propia del testimonio. El participar al rendir testimonio sobre lo injustificable se da, precisamente, porque ante ese contacto con el mal, no podemos quedarnos impasibles; es algo que nos mueve a hacer los cambios necesarios en nosotros mismos y en nuestro entorno para que cese el mal (Lythgoe, 2011, p. 6). El testimonio, como naturaleza de la verdad, es la manera de responsabilizarse por ella y la forma en que lo hace es a partir de su promesa solemne. Así, el testimonio se caracteriza por ser más que un simple reporte de un hecho o un evento, pues también busca evocar una memoria que va dirigida a Otro con el fin de apelar a la comunidad (Felman & Laub, 1992, p. 204).

⁴³ Para efectos del presente escrito se aclara que la noción de responsabilidad que se trabaja es amplia. Esto quiere decir que de ninguna manera se está reduciendo la noción de responsabilidad a la cuestión jurídica, ya que se es consiente de las cuestiones particulares que eso atiende acerca del derecho de no autoincriminarse y al debido proceso. La responsabilidad en la justicia transicional, antes de jurídica, es ética -también atendiendo a que el único instrumento involucrado en el sistema no es el jurisdiccional-.

Para que la verdad tenga un espacio en el contexto de la transición de una sociedad, es necesario que se presenten unas condiciones idóneas para su manifestación. Estas condiciones suponen la existencia de la relación de alteridad que se presentó anteriormente y se alimentan de los distintos mecanismos de los que se vale la justicia transicional. Precisamente es mediante la intención de crear dichas herramientas y de apoyarlas con firmeza que se facilita el proceso para enfrentar los horrores del pasado, consiguiendo crear las condiciones adecuadas para la manifestación de la verdad. No obstante, con que existan las condiciones para su manifestación no tendríamos un sistema completo sin que hubiésemos hecho referencia a aquellos criterios de evaluación que son la herramienta idónea para enfrentar los distintos conflictos de testimonios o de interpretación. Al respecto, es necesario ver cómo se realiza este proceso. Para ello, nos basaremos en el estudio de las pretensiones de validez que planteó Habermas en su momento.

Analizar los criterios de evaluación del testimonio nos lleva a estudiar su contenido como reporte, ya que este sigue siendo un elemento epistemológico esencial para que pueda cumplir su cometido. Con este fin, nos basaremos en la alternativa que presenta Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*. De acuerdo con esta propuesta, partiremos señalando que la constitución de la sociedad se entiende a partir de una teoría de la comunicación que presenta el proceso de la vida social como un proceso mediado por actos de habla (Habermas, 1997, p. 94). De esta manera, que la comunicación sea el plano constitutivo de la vida social implica una clara consecuencia: la sociedad únicamente puede ser entendida desde la intersubjetividad.

El compartir con otros que denota la intersubjetividad nos señala que, para que la comunicación pueda desarrollarse sin perturbaciones, deben satisfacerse unas pretensiones de validez que nos permiten relacionarnos con el mundo que se presupone en una teoría de la sociedad. Esta propuesta parte de que toda sociedad, entendida como un plexo de vida articulado en términos de sentido, guarda una relación inmanente con la verdad. De esta forma, la realidad de las estructuras de sentido reposa en la facticidad de las pretensiones de validez, las cuales damos por cumplidas en el discurrir de la comunicación. Dichas pretensiones son aceptadas por nosotros y, en general, las damos por cumplidas (Habermas, 1997, p. 40). Sin embargo, cabe destacar que eso no quiere decir que ellas siempre se encuentren libres de toda duda, pues partiendo del marco de la racionalidad comunicativa que propone Habermas, es propio de esas pretensiones que sean puestas en cuestión, ya que en ello recae la posibilidad de avanzar razonablemente hacia nuevos consensos. (Habermas, 1997, p. 41).

En la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas señala la existencia de cuatro pretensiones de validez: la verdad, la rectitud, la veracidad y la inteligibilidad (Habermas, 1997, p. 94). Las pretensiones de validez que entran en juego en el marco de la intersubjetividad dependen del tipo de los actos de habla que se están realizando, como ya se verá más adelante. En un primer momento, la verdad como pretensión de validez consiste en aquella relación que hay entre los enunciados que realizamos y los estados de cosas, dentro del marco del uso que se

da dentro del esquema conceptual en cuestión⁴⁴. Así, una vez un enunciado refleja apropiadamente un estado de cosas - en el entendido del uso del lenguaje-, lo llamamos verdadero. Por tanto, cuando realizamos una afirmación sobre algo, solemos implicar que el enunciado que se está afirmando es verdadero (Habermas, 1997, p. 94). El elemento constatativo propio de estos actos de habla guarda una relación cercana con la experiencia. Sin embargo, tal como se explicó en un principio, esta noción de experiencia no debe ser entendida como un estado “puro” de la experiencia sin intervención del lenguaje, sino que refiere a una experiencia que es leída desde aquel contexto que le es propio. Esto está ligado al enfoque pragmático que presenta Habermas.

En el marco de la experiencia situada y ya permeada por nuestro lenguaje y nuestro mundo, desde un enfoque pragmático, generamos expectativas que se basan en dicha experiencia. Aquellas expectativas en las que nos vemos confirmados pasan inadvertidas, como si las diéramos por hecho, ya que ellas son el fundamento sobre el cual reposa la práctica en nuestro mundo de la vida (Habermas, 1997, p. 97). Por estos motivos, estas experiencias sirven de base de las pretensiones de validez de los actos de habla constatativos. De esta forma, tenemos que, al referirse a la verdad como una pretensión de validez, las experiencias “apoyan” dicha pretensión de las afirmaciones, pero a dicha pretensión nos atenemos mientras no se generen experiencias disonantes, ya que una vez pasa esto, surge una duda sobre la pretensión, la cual no se soluciona a partir de otras experiencias, sino a partir de

⁴⁴ Esta verdad entendida como un criterio de evaluación refiere a la forma en la que naturalmente nos relacionamos con el lenguaje al contrastar su uso dentro de un esquema conceptual de la misma forma en la que se explicó al inicio del documento.

argumentos. De esta forma, dicha pretensión tiene un carácter discursivo al verse obligada a recurrir a argumentos razonables que servirán de guía para lograr un consenso (Habermas, 1997, p. 97). En resumen, Habermas identifica dos condiciones para satisfacer esta pretensión de validez propia de los actos de habla constatativos: i) el acto de habla en cuestión debe basarse en la experiencia; y ii) dicho acto de habla debe poder desempeñarse discursivamente, es decir, el enunciado en cuestión debe resistir posibles contraargumentos y, adicionalmente, puede encontrar el asentimiento de todos los participantes potenciales del discurso (Habermas, 1997, pp. 97–98).

En un segundo momento, la rectitud es una pretensión de validez que tiene un carácter normativo, pues se relaciona con los actos de habla de tipo regulativo. En su contenido, dicha pretensión nos dice que una norma es reconocida con razón, que debería tener validez o que debe estar vigente. La diferencia que tiene respecto de la pretensión de validez de la verdad radica en que las oraciones normativas, propias del contenido de la rectitud, no se derivan de las oraciones descriptivas (Habermas, 1997, p. 100). Para Habermas, los actos de habla normativos son actos de elección fundada, en donde no hago afirmaciones propiamente dichas, ni actos de autorepresentación, sino que trato de evaluar lo que se hace como algo bueno o malo (Habermas, 1997, p. 100). Para esta pretensión de validez, la justificación de la norma es constitutiva de su satisfacción. Según Habermas, dicha justificación debe ser pública y accesible, permitiendo que todos los afectados participen del proceso discursivo. Esto evita la arbitrariedad y se asegura que la norma repose en razones que todos puedan aceptar. Por este motivo, la rectitud tiene un punto en el que coincide con la verdad: al igual

que la verdad, la rectitud únicamente puede desempeñarse discursivamente, por vía de la argumentación (Habermas, 1997, p. 101).

En un tercer momento, la veracidad como pretensión de validez consiste en que el hablante no se engañe a sí mismo ni engañe a los otros respecto de lo que está enunciando. Según esta pretensión, con las intenciones que manifiesto, quiero decir exactamente lo que digo, dando fe de que el contenido de aquello que digo realmente refleja lo que creo (Habermas, 1997, p. 100). Esta pretensión de validez corresponde a los actos de habla expresivo, que nombran un estado subjetivo del hablante. Así, la veracidad se refiere al sentido en que descubro o manifiesto ante los ojos de otros una vivencia subjetiva a la que yo tengo un acceso privilegiado. La diferencia con la verdad radica en que la veracidad no se hace en general un enunciado alguno, ya que solo se expresa algo subjetivo, por lo que no es sujeta a un discurso (Habermas, 1997, p. 100).

Por último, la pretensión de la inteligibilidad implica que aquello que se dice sea comprensible. Esta pretensión se satisface cuando se dispone de una determinada competencia de una regla para ser comprendido. Por ejemplo, el dominio de un lenguaje. Así, la pretensión de validez de la inteligibilidad poco tiene que ver con la verdad, pues mientras la verdad es una relación que se da entre oraciones y la realidad sobre la cual hacemos enunciados, la inteligibilidad consiste en una relación interna entre expresiones simbólicas y el correspondiente sistema de reglas conforme a cuyas prescripciones hemos producido dichas expresiones (Habermas, 1997, p. 100).

Ahora bien, luego de esta breve presentación de las pretensiones de validez se hace necesario precisar algunas cuestiones. La existencia de estas cuatro pretensiones de validez, de ninguna manera, implica que todas ellas se encuentren en juego en todos los actos de habla que se elaboren. Con ello, quiero decir que la pretensión de validez que está en juego se determina por el tipo de acto de habla que esté en cuestión. Por ejemplo, una afirmación acerca de la ocurrencia de un suceso en un lugar determinado no necesariamente conlleva actos de habla que se refieran a una valoración normativa del hecho, por lo que un acto de estas características puede ser evaluado por la pretensión de validez de la verdad pero no de la rectitud. No obstante, puede ocurrir algo particular y es que existan actos de habla que en su contenido ponen en juego más de una pretensión de validez. Precisamente este es el caso del testimonio como reporte.

La constitución del testimonio como un acto de habla complejo nos pone de manifiesto que, en él, están en juego distintas pretensiones de validez que, debido a su complejidad, no pueden reducirse ni escindirse dentro de este acto de habla. Acerca de esto, cuando presentamos el testimonio anteriormente, iniciamos diciendo que él contiene una aserción de la realidad fáctica. En esta medida, una aserción se constituye en un acto de habla que puede ser constatado, dando cabida a la pretensión de validez de la verdad. Usamos enunciados para dar cuenta de un estado de cosas real acerca de eventos que tuvieron lugar en el pasado. La cuestión es que, dicho enunciado, debe estar apoyado por la experiencia para que pueda ser creído y, adicionalmente, debe ser sostenido a nivel argumentativo en el plano de un discurso. De esta manera, la solidez de este elemento del testimonio dependerá de los argumentos que utilicemos para sostener la afirmación acerca del hecho ocurrido, y de que

estos tengan la fuerza suficiente para superar los contraargumentos posibles. Una vez el elemento asertivo cumple con estos requisitos, logrará satisfacer la pretensión de validez de la verdad, por lo que puede ser tenido como verdadero.

Ahora bien, la aserción de la realidad fáctica de la que parte el testimonio sólo es uno de los elementos que lo constituye, pero no el único, ya que también se puede encontrar la exigencia del reconocimiento y cumplimiento de una norma en el testimonio. En el contexto de la justicia transicional, los testimonios no solo relatan experiencias personales sino que, por sí mismos, rechazan las violaciones de normas. Se cuenta una historia para hacer la denuncia de lo ocurrido. Por sí mismos, dichos relatos que se presentan en los testimonios, justifican los motivos de preferencia de una norma a través de la propia historia vivida. Esta justificación se da en la historia que se presenta. Así, el testimonio se convierte en un medio de reproche del desconocimiento de una norma de la cual se pretende su real efectividad. En ese sentido, se puede considerar que dentro del testimonio también se encuentra un acto de habla normativo que debe tener en cuenta la pretensión de validez de la rectitud.

Finalmente, también se reconoce otro elemento en su estructura: la promesa de mantener la palabra. Esta promesa invita a ser veraz respecto de aquello que pretendemos comunicar: no engañar a los otros con los que interactuamos, ni engañarnos a nosotros mismos. En esta medida, la promesa debe cumplir con la pretensión de validez de la veracidad. El enfoque autoreferencial propio del testimonio solo reafirma la pertinencia de esta cuestión, pues de una u otra forma, en el testimonio presentamos a los otros una experiencia sobre la cual

tenemos un acceso privilegiado. Ponemos en empeño nuestra palabra para dar garantía de que no nos engañamos a nosotros mismos ni a los demás. De esta manera, la pretensión de validez de la veracidad se satisface cuando el contenido de aquello que digo realmente refleja lo que pienso y siento. Para ilustrar lo anterior, presentaremos un ejemplo.

Juan José cuenta que, para el año 2004, él era un joven campesino que vivía en la región del oriente Antioqueño. Él tenía una familia compuesta por su padre, dos hermanas y su madre, la señora Martha. En su relato dice que cuando era apenas un niño, su padre fue asesinado por miembros del Ejército de Liberación Nacional. Tres años después del asesinato de su padre, su familia volvió a verse afectada por el conflicto, pues su abuelo Hernan, su tío Gerardo y el esposo de su tía Pilar también fueron asesinados. Tiempo después, los paramilitares mataron a su tío Carlos y a su tío Mario. Por estos motivos, la señora Martha tuvo que dedicarse al cuidado de su madre y de sus 3 hijos. Con el paso de los días, la situación de la región empeoró más y más.

Juan José dice que su madre luchó por darles la educación a él y a sus hermanas en medio de la pobreza. No obstante, el ambiente llegó a ser tan crítico que una vez Juan José se volvió un adolescente, su madre, por temor, optó por mandarlo a vivir a Neiva junto con sus hermanas, con el fin de proteger a sus hijos y evitar que fuesen reclutados por algún grupo armado. Juan José cuenta que esta decisión fue muy difícil para su madre, pues ella no podía irse junto con sus hijos debido a que tenía que cuidar a su mamá que ya era de avanzada edad. En su testimonio, Juan José dice que la vida de Martha fue de muchos sufrimientos y trabajos.

Dice que ella tuvo que ver morir a casi toda su familia en una región donde no había mucha esperanza y reinaba la pobreza, la violencia y el abandono del Estado.

En su testimonio, Juan José dice que en aquella región, la guerrilla asesinaba personas, los paramilitares asesinaban personas, la policía asesinaba personas y el ejército asesinaba personas, no había ley para nadie. Con este contexto, cuenta que un día de mayo del 2004 su madre fue capturada por miembros del ejército, quienes la llevaron a otra vereda de la región para asesinarla y posteriormente presentarla como una guerrillera dada de baja en combate. Una vez Juan José cuenta esto, procede a cuestionarse cómo era posible que la fuerza pública que no había estado antes en la región para proteger a su familia cuando los grupos armados los asesinaron, ahora aparezcan para asesinar a su madre.

Juan José termina su relato contando su regreso al pueblo. Dice que veía casas solas, carros quemados, algunas casas explotadas. Parecía que el fin del mundo hubiese pasado por esa zona. Ahora eran personas sin casas, sin tierras, sin pueblo, sin familia. Tiempo después, Juan José fue reclutado para prestar su servicio militar, justo con la institución que había asesinado a su madre Marta.

El relato de Juan José es un gran ejemplo acerca de la convergencia de las pretensiones de validez. Para iniciar, cabe resaltar que la narración da cuenta de una denuncia sobre la ocurrencia de un hecho: el asesinato de su madre por parte de miembros del ejército. En parte del relato, como cuando cuestionó la negligencia del estado para proteger a su familia y la persistencia de la victimización por parte de los militares, da cuenta de los elementos de la

pretensión de validez de la rectitud. Se denuncia una acción que se considera contraria a la norma que debería aplicarse. Este mismo elemento se evidencia cuando se refiere a que todos los agentes armados que operaron en la zona mataban sin obstáculo, sin que les aplicara norma alguna. La justificación que se necesita para el cumplimiento de esta pretensión de validez se encuentra en las afectaciones que causó aquel suceso y lo traumático que debió ser.

Por su parte, los enunciados que componen el relato que presentó Juan José, contienen un acto de habla constatativo, pues tiene elementos que son sujetos a comprobación al poder contrastar los enunciados realizados con un estado de cosas real en el mundo. Al respecto, Juan José y sus hermanas vivieron de primera mano la ausencia de su madre luego de su muerte. Existe un cuerpo fruto del delito. Acerca de su historia, hay múltiples documentos, testimonios, indagatorias, exámenes forenses. Por su persistencia en conocer qué ocurrió, supieron que los militares la habían asesinado y dijeron que ella había sido una guerrillera. Su relato se funda en la experiencia y su discurso consta de muy buenos argumentos que nos dan a entender que las cosas ocurrieron de la forma en la Juan José lo ha contado. Cabe resaltar que la experiencia de Juan José es una más entre muchas otras que cuentan el mismo relato. La existencia de un patrón se encuentra en distintos informes, distintos documentos, diversas decisiones, las cuales solo hacen plausible la certeza de la ocurrencia de los hechos tal como los relató Juan José.

Por último, la veracidad se encuentra en el hecho que el relato que nos presenta Juan José nos comparte un estado subjetivo de él. Respecto al conflicto y a sus consecuencias, todos

tenemos alguna noción, pero muchas ocasiones estas solo las comprendemos en abstracto. La narración de Juan José nos deja expuestos a su vivencia, sobre la cual él tiene un estado privilegiado. En el momento en el que comparte su historia, nos está prometiendo que sus intenciones van encaminadas a contarnos las cosas que ocurrieron y, en esa medida, nos asegura que puede mantener su palabra. En lo que respecta a su relato, Juan José nos muestra su intención de decirnos lo que realmente nos quiere decir, de no engañarnos ni engañarse a sí mismo.

El hecho de que en el testimonio confluyan estos tres elementos nos lleva a la sostener que, para que el acto de habla del testimonio permita que la comunicación se desarrolle sin obstáculos, tal como pretende la teoría pragmática que sostiene Habermas, resulta necesario que se cumplan con las pretensiones de validez de la verdad, la rectitud y la veracidad. Se necesitan las tres para que el testimonio, como acto de habla, haga vigente nuestra intención de declarar nuestra voluntad de entendernos con otros sobre algo (Habermas, 1997, p. 102).

Respecto a estos criterios de evaluación, es fundamental no perder de vista la falta de homogeneidad entre las víctimas del conflicto armado. Debido a esta diversidad, en el contexto de la justicia transicional se genera una multiplicidad de perspectivas y marcos interpretativos que, tal como se presentó en la primera parte de este escrito, “podrían llevarnos a dudar de la existencia de un conocimiento objetivo”. Esta cuestión tiene gran relevancia si se tiene en cuenta que muchas de las víctimas del conflicto armado pertenecen a distintos grupos étnicos y están definidas dentro de los marcos de diversidad. No obstante, de la existencia de dicha multiplicidad no hace obligatorio que derivemos una

inconmensurabilidad de los distintos juegos gramaticales que se encuentran en cuestión dentro de los mecanismos de la justicia transicional (Habermas, 2018, p. 29). Precisamente la posibilidad de entendimiento con “otros mundos” es lo que hace probable la existencia de un disenso como se mostró anteriormente; sin un entendimiento mutuo no se podría hablar de disensos ni consensos. Además, lo anterior cobra más fuerza si partimos de la existencia de un *factum* trascendental que sostiene que los sujetos capaces de lenguaje, de acción y que son sensibles a las razones, pueden aprender incluso si se trata de otros mundos. (Habermas, 2018, p. 17).

Una postura parecida es asumida por Carlos Miguel Gómez, al considerar que el carácter histórico de nuestro conocimiento es compatible con un realismo ontológico y epistémico. En este sentido, un realismo que tiene en cuenta el carácter histórico no conlleva a que exista una arbitrariedad a la realidad (Gómez, 2017, p. 77). Nuestros esquemas conceptuales funcionan porque son formas de estar en contacto con la realidad que, como se puso de presente en la primera parte, tiene un modo de ser que es independiente a nuestras representaciones. La cuestión es comprender que no hay un modo único de dar cuenta de ella (Gómez, 2017, p. 77). En esta medida, el criterio de evaluación refiere a las buenas razones que se dan en el plano de lo real sin perder de vista a la diversidad de cosmovisiones que se pueden presentar en los diálogos propios de la justicia transicional. De esta forma, el conocimiento de las circunstancias de tiempo, modo y lugar de las violaciones a los derechos humanos refiere a una descripción justificada del acontecimiento. El criterio de evaluación recae en el análisis de la justificación y en el sostenimiento de la veracidad.

Al considerar que la descripción de los hechos es la parte de la estructura del testimonio que es sujeta a verificación, podemos concluir que la verdad está vinculada a un proceso argumentativo y justificativo, con el objetivo de conseguir buenas razones para poder creer en algo. No obstante, esto no significa que la verdad se identifique con la justificación. La relación que existe entre la verdad y la justificación se encuentra en su constante apertura, ya que siempre la justificación será sujeta a críticas. En el marco de las buenas razones, procuraremos aproximarnos a la verdad reconociendo que la justificación tiene posibilidades de ser refutada ya que, de lo contrario, podríamos volver al plano de existencia de verdades absolutas, cuestión que es imposible (Habermas, 2018, p. 19).

El punto acerca de qué hacer con la justificación está relacionado con la función vocativa del testimonio, y eso es algo que debe buscar la verdad; el queremos impulsar a hacer algo al respecto del mal que nos muestra la descripción justificada de los acontecimientos. Con las justificaciones frente a las cuales quedamos enfrentados en la justicia transicional, nos encontramos con la necesidad de tomar decisiones. De esta forma, el hecho de que no exista una justificación absoluta, de todos modos, no niega la posibilidad de hacer algo al respecto del mal. Esto implica, comprender que la verdad en la justicia transicional tiene un efecto sobre la vida de las personas, especialmente de las víctimas. Así, si bien la justificación siempre será abierta, nos vemos en la necesidad de tomar decisiones para actuar, entendiendo el impacto que tiene esto sobre la víctima. Por ello, es necesario realizar una prioridad epistémica que vaya a favor de las víctimas, tal como lo dice Margaret Urban al referirse a la integridad cívica. Esto resalta el para qué de la verdad, su propósito. No podemos prescindir de la verdad, ya que existe la víctima, el agraviado, y ese es el otro que reclama la verdad.

Herramientas como la prioridad epistémica respecto a las víctimas no tienen por que derivar en una especie de “cheque en blanco” que tiene a favor el ultrajado. En este sentido, Todorov advirtió que existen riesgos en realizar juicios morales acerca de la traída del pasado al presente cuando se ve desde la otredad de las víctimas. Según Todorov, concederles la razón de forma sistemática, culpándonos a nosotros mismos de los acontecimientos, abre la puerta de que se genere un relato que siempre será favorable para su condición, llegando a distorcionar la verdad y la justicia (Todorov, 2002, p. 169). Como consecuencia de esto, las víctimas siempre querrán ser tomadas como tal, ya que les da un estatus en el cual se les permite realizar exigencias ilimitadas en el tiempo, en una suerte de deuda interminable que pueden cobrar en la eternidad (Todorov, 2002, p. 170). Sin embargo, se debe resaltar que dicha “línea de crédito ilimitada”, que hará preferir la perpetuación de la condición de víctima, no es compatible con lo que busca la justicia transicional. La condición de víctima debería resolverse una vez se consiga dar con una responsabilidad de los actos cometidos y se materialice una reparación integral verdadera. Esta reparación será efectiva siempre y cuando se garantice que no vuelva a presentarse el acto victimizante; se fue víctima, pero ahora ya no. Ese es precisamente el reto. Frente a aquellos otros con los que estamos “endeudados” debe existir una prioridad moral (Ricœur, 2000, p. 121). Por lo tanto, la “línea de crédito” que tiene la sociedad y los comparecientes con las víctimas no es el inicio de un camino que no tiene conclusión y el que pueda tener un final dependerá exclusivamente de una exhaustiva y correcta implementación de la justicia transicional.

Decir que el testimonio es la naturaleza de la verdad es comprender que un testimonio no es como cualquier enunciado, sino que su estructura refleja la trascendencia que es propia de la relación que hay entre el Mismo y el Otro. En este punto del trabajo, ya hemos hablado acerca de la estructura del testimonio como un acto de habla complejo, en donde identificamos la convergencia del uso de habla constatativo, normativo y expresivo. Sin embargo, aún debemos profundizar más en aquella parte de su estructura que permite la trascendencia y por la cual se le considera como la naturaleza de la verdad dentro del marco de la justicia transicional. Este aspecto vendría siendo el elemento moral de la promesa, que básicamente es un voto ético crucial en la justicia transicional, donde la aspiración a la verdad se consolida con la disposición del sujeto a mantener su palabra. Pero, ¿por qué este elemento es tan crucial para considerar que el testimonio se presenta como la naturaleza de la verdad en la justicia transicional? La respuesta a estas cuestiones se hace evidente cuando se observa qué es lo que se castiga cuando se entrega un falso testimonio.

En el campo del derecho, esto es un tema tratado de forma reiterativa. Por ejemplo, el código penal colombiano contempla como uno de sus delitos el falso testimonio. La descripción de este delito es la siguiente: *“El que, en actuación judicial o administrativa, bajo la gravedad del juramento ante autoridad competente, falte a la verdad o la calle total o parcialmente, incurrirá en prisión de seis a doce años”*. Cuando en el delito se habla de la gravedad de juramento, se encuentra ante el voto que constituye la promesa de que aquello que se va a decir es verdadero. Así, la falta a la verdad o la omisión de ella de forma parcial o total se da cuando el sujeto o bien afirma una falsedad, niega una verdad o cuando calla la verdad. Ninguna de estas alternativas para configurar el supuesto de hecho del falso testimonio

depende de si su declaración va acorde a la realidad. Lo que se castiga acá no es un error epistémico acerca de las circunstancias de tiempo, modo y lugar en los que se dio el suceso. La falsedad de testimonio sanciona por un desconocimiento ético: la mentira u ocultamiento (Lythgoe, 2011, pp. 3–4). Un testimonio falso no es lo mismo que un testimonio que lleva una falta de precisión; es uno que se rinde de mala fe, en contravía a la veracidad que debe estar presente. De esta manera, para rendir un testimonio se necesita mucho más que retórica y un narrador preciso de los hechos; se necesita alguien en quien confiar (Lythgoe, 2011, p. 5). Con todo esto, otra particularidad del tipo de enunciado que es el testimonio es que para su valoración se tiene en cuenta el quién lo enuncia, donde su sistema de creencias e interés tiene una gran relevancia.

Al considerar al testimonio como una institución natural y como la naturaleza de la verdad, esta estructura se vuelve un campo de la prudencia. Decir que el testimonio es la naturaleza de la verdad en la justicia transicional no es lo mismo que decir que todo testimonio es verdadero. A partir de la comprensión de los alcances del testimonio como una institución natural, nos veremos guiados por el camino de la prudencia, ya que las relaciones deben estar basadas en la sinceridad y en la confianza. De esta manera, la consecuencia del testimonio es que en un principio nos fiemos de la palabra del otro para luego dudar en caso tal que tengamos buenas razones para hacerlo. Esta es la importancia de la coexistencia de los elementos estructurales del testimonio: nutren el lazo social en la lógica de la confianza, pero aún así dejan abierta la posibilidad de crítica cuando existen buenas razones para dudar (Ricoeur, 2000, p. 216). Así, mediante la relación ética es como se entiende el testimonio como la naturaleza de la verdad, donde si bien se reafirma el carácter epistémico de la verdad

como derecho individual, resulta innegable que reluce toda su potencialidad cuando se alimenta de la ética fundamental; el hacerse responsable por y para el otro.

CONCLUSIONES Y ACLARACIONES

En conclusión, para dar cuenta de la naturaleza del concepto de la verdad en la justicia transicional se procedió de la siguiente manera. Primero, se mostró cómo la relación entre el lenguaje y la verdad desafía la noción de verdades absolutas, que suponen que la verdad puede ser evaluada por fuera del lenguaje y que consideran que los conceptos y los objetos son sustancias distintas. Se señaló que una dificultad de esta propuesta recae en su déficit criteriológico, debido a que no existe un elemento de comprobación de la relación entre el lenguaje y el mundo que nos permita evaluar su relación de correspondencia por fuera del lenguaje. Optar por una propuesta que acepta la verdad absoluta sería contraproducente para los objetivos de la justicia transicional, debido a que se perdería de vista la complejidad propia de un conflicto armado, que suele responder a diferencias políticas, económicas, sociales y demás que se encuentran en los diversos territorios.

Como alternativa, se propuso comprender el lenguaje como una acción que se practica dentro de una comunidad lingüística. En dicha acción, la correspondencia entre las palabras y los objetos dependen del uso que se le da al lenguaje dentro de un contexto, y solo mediante su uso correcto en el contexto adecuado se evalúa el contenido. Esto guarda relación con nuestra condición de seres históricos, lo cual implica que nuestra forma de dar cuenta de las cosas siempre será a partir de las interpretaciones que realizamos a partir de nuestro contexto. Esta perspectiva da cabida a la pluralidad de mundos, dejando claro que no es necesario que haya un único esquema conceptual, que anularía todos los demás.

Dentro de los efectos de comprender la verdad desde la historicidad, se encuentra que toda experiencia que tenemos siempre viene con una carga lingüística, nunca es pura. Toda experiencia vivida es ya una experiencia interpretada. Los esquemas conceptuales determinan nuestro horizonte de comprensión, donde siempre proyectamos nuevas formas de poder-ser. Incluso, para ilustrar esto, presentamos la justicia transicional como un concepto que respondió a nuestra historicidad. Las normas, las decisiones judiciales previas, la historia del conflicto, la existencia de informes, la consolidación de los derechos humanos, la aparición del derecho internacional humanitario etc., son elementos que dan cuenta de la historicidad de la justicia transicional.

La teoría propuesta, la cual se basa en la pluralidad de mundos y en la historicidad, puede ser acusada de caer en el relativismo. No obstante, esta no tiene por qué ser la conclusión. Al contrario, se procedió a mostrar cómo del pluralismo no se sigue la arbitrariedad de nuestros esquemas conceptuales para dar cuenta del mundo, en tanto que el mundo sigue siendo independiente de nosotros, pero no en los términos que refería la teoría de la verdad por correspondencia isomórfica. A fin de cuentas, para que la comunicación transcurra sin problemas, siempre se debe hacer referencia a la realidad. En este sentido, la dependencia hermenéutica se presenta como una alternativa válida. Según esta perspectiva, las interpretaciones son formas de estar en contacto con el mundo a partir del trato que tenemos con él. De esta forma, lo importante es que, dentro del marco de esa pluralidad, no comprendamos la diferencia como una relación de antagonismos entre mundos, sino más bien entendamos que los posibles conflictos que pueden nacer por la diversidad son constitutivos de la vida en sociedad.

Luego de hacer vigente qué tipo de relación tiene la verdad con el lenguaje, se entró en materia respecto de cada una de las acepciones de la verdad que presenta la justicia transicional, mostrando el papel fundamental que tiene el testimonio en cada una de ellas. Por una parte, la verdad como un derecho colectivo se refiere al acceso de un relato histórico que da cuenta del porqué ocurrieron los acontecimientos. Sobre esto, se resaltó el papel principal de la memoria, la cual permite hablar de un derecho colectivo a la verdad. Ella, al tener una pretensión de ser fiel a la realidad del pasado, tiene una relación estrecha con la verdad. Además, en el contexto de la justicia transicional, la memoria se conecta con la ética. Para comprender esta conexión, es esencial considerar cómo el cuidado, un elemento inherente tanto al recuerdo como a la ética, influye en nuestro proceso de rememoración. Cuando recordamos algo que nos importa, el cuidado está implícito en dicho recuerdo y, a su vez, la ética se funda en la importancia y cuidado que tenemos hacia los otros.

No obstante, la memoria debe ser tratada con mucho cuidado, pues su mal uso se presta para su abuso y, en esa medida, se puede distorsionar su pretensión veritativa. Entre los diversos abusos de la memoria se encuentran el impedimento de la rememoración, la manipulación ideológica para moldear la identidad y el uso indebido del plano ético-político para reemplazar la voz de las víctimas. Estos abusos representan la contraparte negativa del buen uso de la memoria, conocido como el deber de memoria. Para entender este buen uso, debe considerarse la relación entre la integridad cívica y la memoria. La sociedad tiene el deber de exigir narraciones sinceras sobre los acontecimientos constitutivos a graves violaciones a derechos humanos y de hacerse responsable de ellos. El deber de memoria, al tener un

carácter imperativo e imponerse fuera del deseo, aborda una cuestión de la justicia: debe servir para extraer lecciones de los eventos traumáticos del pasado y permitir la construcción de un proyecto futuro, siempre con miras al otro y en el marco de la alteridad, cuestionando así lo que somos como sociedad.

Con lo anterior, se profundizó en la importancia del testimonio dentro de la acepción de la verdad como derecho colectivo. Al respecto, se reiteró la función del testimonio como aquel vehículo que conecta a la memoria con la historia. No obstante, la importancia del testimonio no se reduce a eso, pues debe resaltarse el hecho que él es una estructura de la alteridad, cuestión indispensable para concretar el deber de memoria. Según Ricœur, el testimonio en su uso más común, que antecede a su uso jurídico y archivístico, es una institución natural que consiste en mantener la palabra, lo cual genera un vínculo fiduciario que se extiende en todas las relaciones e intercambios de la comunidad y hace a la palabra el elemento constitutivo de la sociedad. Por esto, el testimonio tiende a las finalidades de la justicia transicional: el reconocimiento de las víctimas, la confianza cívica y el fortalecimiento de la norma de derecho democrática.

Por otro lado, al abordar la verdad como un derecho individual, se destacó inicialmente la exigencia epistémica que se encuentra en este derecho, que implica garantizar la participación activa de las víctimas. En este contexto, se señaló que la forma de participación por excelencia es el testimonio, cual incluye una multiplicidad de interlocutores: las víctimas, los comparecientes y los representantes de la sociedad civil. El testimonio no solo facilita el diálogo dentro de la justicia transicional, sino que también puede llegar a ser una herramienta

que permite el trabajo de duelo de la víctima. Al compartir su experiencia, la víctima no solo transmite su relato, sino que también transmite parte de la carga que antes recaía en ella. Además, los comparecientes, al rendir su testimonio, pueden dar cuenta de las circunstancias de modo, tiempo y lugar que trata este derecho y puede ser el primer acto de responsabilizarse frente a aquel otro que es la víctima. Esta multiplicidad de perspectivas convierte al testimonio en una herramienta de exploración de diferencias, reflejando la estructura de la relación ética entre el Mismo y el Otro. En este proceso, hacemos crítica de nuestro ejercicio de la libertad para responsabilizarnos por los demás.

El análisis del testimonio no estaría completo si no tomamos en consideración aquellos criterios de evaluación para que satisfaga nuestras necesidades en torno a la justicia transicional. Para ello, se señaló que el testimonio es un uso del lenguaje complejo, el cual abarca distintos tipos de actos de habla, entre los cuales están: los constatativos, los normativos y los expresivos. El testimonio se presenta de esta manera debido a que no solo cuenta una aserción acerca de un hecho del pasado, sino que también lleva implícita la promesa de mantener su palabra en el tiempo y de denunciar el desconocimiento de una norma. Esta particularidad es relevante en la medida en que los criterios de evaluación son las pretensiones de validez que propone Habermas, a saber: la verdad, la rectitud y la veracidad. En esta medida, un testimonio tendrá toda validez una vez cumpla con satisfacer dichas pretensiones. Estos criterios de evaluación ponen de presente el factor de la racionalidad que se enmarca en toda práctica comunicativa, donde en un principio debemos confiar en la otra persona, a menos que tengamos buenas razones para dudar de lo que dice. Además, permiten comprender que el hecho de que el testimonio sea la naturaleza de la

verdad en la justicia transicional no implica que todo testimonio sea verdadero en este contexto.

Este trabajo abordó la naturaleza de la verdad destacando que, si bien existe un enfoque epistemológico de gran relevancia que no se puede ignorar, también es cierto que en un contexto como la justicia transicional la discusión por la verdad no puede verse reducida a una discusión de ese estilo. Por esto, este trabajo intentó mostrar que es necesario hacer un gran énfasis en las dimensiones políticas y éticas que tiene este concepto, las cuales dan cuenta del cumplimiento de los fines de la justicia transicional. Ahora bien, habiendo presentado este resumen de lo expuesto en el trabajo, ahora se realizarán algunas aclaraciones y se señalarán algunas cuestiones que quedaron sin resolver en este trabajo.

A lo largo de este escrito me he referido a los principales participantes de los procesos de transición en términos de una relación antagónica entre víctima-compareciente (o victimario). Es importante aclarar que esta denominación es útil para los efectos prácticos de este análisis, pues no siempre los roles de las personas se logran configurar a la perfección bajo alguna de esas categorías morales. En muchos casos, los roles que son desempeñados por las personas dentro de estos procesos se sitúan en un área gris. Por ejemplo, hay casos en los que una persona, inicialmente víctima de un hecho, se convierte posteriormente en victimario de otro hecho, adquiriendo así una especie de doble condición. Por lo tanto, es pertinente que dicha relación antagónica se entienda con esta perspectiva de espectro que se acaba de enunciar, donde existen personas que deben ser reparadas y al mismo tiempo ellas deben reparar.

Por otra parte, cabe destacar que este trabajo se enfocó en analizar la relación de la verdad con la justicia transicional desde una perspectiva del lenguaje, no tratando con suficiencia algunos elementos que por sí mismos podrían enriquecer la discusión aquí planteada. Uno de esos casos se encuentra en el papel del silencio. La realidad respecto a la aplicación de los esquemas de justicia transicional demuestra que los silencios son más usuales de lo común, y no se tratan de una actitud excepcional. En muchas ocasiones, esos silencios son muestra de una protesta frente al sistema judicial, debido a que existen víctimas que llevan un largo tiempo presentando declaraciones ante los tribunales ordinarios en el pasado, sin que estos hayan avanzado nada en el marco de sus investigaciones. Si bien es cierto que en la última parte de este escrito se presentó la posibilidad del silencio dentro de la justicia transicional, también es cierto que aún queda abierta la posibilidad de analizar, si existe o no, alguna relación entre el silencio y la verdad en estos contextos. Una cuestión de esta envergadura amerita toda una investigación para darle la relevancia que merece.

Por último, al abrir nuevos espacios de cuestionamiento y reflexión, este escrito ha buscado contribuir a la comprensión de la relación que hay entre el lenguaje, la verdad y la justicia transicional. Sin embargo, más allá de esa comprensión, este escrito lleva implícitas dos invitaciones importantes: En primer lugar, se debe evitar la tentación de considerar que existe una verdad absoluta. Más allá de los problemas epistémicos que esto conlleva, las posturas absolutistas han sido responsables de la creación de discursos que abiertamente desconocieron los derechos humanos y desembocaron en las más grandes tragedias conocidas por la humanidad. Estos discursos promovieron un relato homogenizado en el que

lo distinto era señalado de enemigo. En segundo lugar, se invita a tener siempre al otro en consideración, pues todo lo escrito solo tiene sentido si se comprende que el único camino que existe para un correcto desempeño de la justicia transicional es abordar sus problemáticas desde la alteridad.

BIBLIOGRAFIA

- Allmand, C. (2005). Armas Nuevas, Tácticas Nuevas. En G. Parker (Ed.), *Historia de la guerra* (pp. 91–106). Akal.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. Alianza.
- Borges, J. L. (2013). Funes el memorioso . En *Cuentos Completos*. Debolsillo.
- Castillejo, A. (2022). *Cuando los pájaros no cantaban*.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2014). *Derecho a la Verdad en América*.
- Davidson, D. (1973). On the Very Idea of a Conceptual Scheme. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 5–20.
- de Greiff, P. (2011). Algunas reflexiones acerca del desarrollo de la Justicia Transicional. *Anuario de Derechos Humanos*, 17–39.
- de Greiff, P. (2012). Theorizing Transitional Justice. *Nomos* , 51, 31–77.
- de Roux, F. (2022). *Convocatoria a la Paz Grande* .
- Felman, S., & Laub, D. (1992). *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis and history*. Routledge.
- Freud, S. (1992). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas* (Vol. 18, pp. 7–63). Amorrortu Editores.
- Gadamer, H.-G. (1977). La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico. En *Verdad y Método* (Vol. 1, pp. 331–377). Sígueme.
- Gómez, C. M. (2017). Historicidad, Realismo y Verdad. *Principia*, 21, 77–98.
- Habermas, J. (1997). *Teoría de la Acción Comunicativa: complemento y estudios previos*. Cátedra.
- Habermas, J. (2018). *Verdad y Justificación*. Trotta.
- Hart, H. (1961). Normas jurídicas, mandatos y órdenes. En *El Concepto de Derecho* (pp. 23–33). Abeledo-Perrot.
- Heidegger, M. (2022). *Ser y Tiempo*. Trotta.
- Keegan, J. (1993). *Historia de la Guerra*. Epublibre.

- Lévinas, E. (2020). *Totalidad e Infinito* . Sígueme.
- Lewis, C. (1946). The Bases of Empirical Knowledge. En *An Analysis of Knowledge and Valuation* (pp. 171–202). The Open Court Publishing Company.
- Lythgoe, E. (2011). Ricœur’s concept of testimony. *Analecta Hermeneutics*, 3, 1–16.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Margalit, A. (2004). *The Ethics of Memory*. Harvard University Press.
- Molina, A. L. (1988). *La desaparición forzada de personas en América Latina*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Mouffe, C. (2012). Antagonismo y hegemonía. En *Pensar desde la izquierda* . Errata Naturae.
- Osiel, M. (1997). *Mass Atrocity, Collective Memory, and the Law*. Transaction Publisher.
- Parker, G. (2005a). La Guerra Dinástica. En G. Parker (Ed.), *Historia de la Guerra* (pp. 153–171). Akal.
- Parker, G. (2005b). La práctica occidental de la guerra. En G. Parker (Ed.), *Historia de la guerra* (pp. 7–17). Akal.
- Platón. (1988). La República. En *Diálogos: Vol. IV*. Gredos.
- Platón. (2015). Cratilo o del Lenguaje. En *Diálogos* (pp. 349–413). Editorial Porrúa.
- Putnam, H. (1988). *Razón, Verdad e Historia*. Tecnos.
- Ricœur, P. (2000). *Memoria, Historia y Olvido*. Trota.
- San Agustín. (1958). La Ciudad de Dios. En *Obras Completas de San Agustín: Vol. XVI*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Santo Tomás. (1990). *Summa de la Teología III: Vol. Parte II-II(a)*. Biblioteca de autores cristianos.
- Schmitt, C. (1932). *El Concepto de lo Político*. Alianza Editorial.
- Smilg, N. (2016). Posibilidades y límites de la comprensión de la verdad como «adecuación». En J. Nicolás & J. Grondin (Eds.), *Verdad, Hermenéutica y Adecuación* (pp. 43–60). Tecnos.
- Tarski, A. (1997). La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica (1944). En J. Nicolás & M. Frápolli (Eds.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* (pp. 63–108). Tecnos.

- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. Ediciones Península.
- Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2006). Verdad judicial y verdades extrajudiciales: la búsqueda de una complementariedad dinámica. *DeJusticia*.
- Urban, M. (2014). Historical Accountability and the Virtue of Civic Integrity. En W. Werpehowski & K. Getek (Eds.), *Virtue and the Moral Life* (pp. 39–55). Rowman & Littlefield.
- Wittgenstein, L. (2021). *Investigaciones Filosóficas* . Trota.